

DIE PHILOSOPHISCH-SPEKULATIVE BEDEUTUNG
VON SOLIDARISMUS BEI HEINRICH PESCH
UND UNIVERSALISMUS BEI OTHMAR SPANN
FÜR DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

ROSWITHA THUMA

1972

Druck- und Verlagsanstalt

Werner Blasaditsch · 89 Augsburg · Theodor-Heuss-Platz 3 · Telefon (0821) 25563

Printed in Germany

DIE PHILOSOPHISCH-SPEKULATIVE BEDEUTUNG
VON SOLIDARISMUS BEI HEINRICH PESCH
UND UNIVERSALISMUS BEI OTHMAR SPANN
FÜR DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Roswitha Thuma
aus Stuttgart

1972



Referent: Prof. Dr. Max Müller

Korreferent: Prof. Dr. Horst Seidl

Tag der mündlichen Prüfung: 12. 7. 1972

Einleitung

1. Kapitel

2. Kapitel

3. Kapitel

Meinen Eltern

Elfriede und Robert Thuma

4. Kapitel

5. Kapitel

6. Kapitel

7. Kapitel

8. Kapitel

9. Kapitel

10. Kapitel

11. Kapitel

12. Kapitel

13. Kapitel

14. Kapitel

15. Kapitel

16. Kapitel

17. Kapitel

18. Kapitel

19. Kapitel

20. Kapitel

21. Kapitel

22. Kapitel

23. Kapitel

24. Kapitel

25. Kapitel

Inhaltsverzeichnis	Seite I
Abkürzungen	VIII
Vorwort	IX
 E i n l e i t u n g	 1
 I. Gesellschaft	 3
1.) Die scholastische Definition	3
2.) Gesellschaft und Gemeinschaft	4
3.) Gesellschaft und Staat	6
4.) Gesellschaft und Wirtschaft	8
5.) Völker- und Staatengemeinschaft	10
6.) Die Kirche	10
7.) Stufenweiser Aufbau von Gesellschaft und Staat	11
8.) Mannigfaltige Gesellschaftsformen	11
9.) Personale Verbindungen	12
 II. Gesellschaftslehre	
1.) Allgemeiner Begriff	14
2.) Unterscheidung zwischen Sozialphilosophie und Soziologie	14
a) Sozialphilosophie	14
b) Soziologie	18
c) Andere Wissenszweige	20
 III. Sozialphilosophische Systeme	 21
1.) Allgemeine Bemerkungen	21
2.) Ausgangspunkt	23
3.) Individualismus	24
4.) Kollektivismus	26
5.) Hinweis auf christliche Lösungen	28

Hauptteil

1. Abschnitt: Katholische Soziallehre

I.	Allgemeine Begriffsbestimmung	30
1.)	Katholische Sozialphilosophie (Sozial- ontologie und Sozialethik) - Soziologie	30
2.)	Katholische Sozialtheologie	31
3.)	Die Soziallehre des Lehramtes der katho- lischen Kirche	31
4.)	Ist die kirchliche Soziallehre identisch mit katholischer Soziallehre?	32
5.)	Drei Säulen der katholischen Soziallehre	33
II.	Die katholische Sozialphilosophie	35
1.)	Ist es zulässig, von "katholischer" So- zialphilosophie zu sprechen?	35
2.)	Unter welchen Voraussetzungen kann eine sozialphilosophische Richtung katholische genannt werden?	37
3.)	Verschiedene katholische Gesellschafts- systeme	38
III.	Die katholische Sozialtheologie	40
1.)	Theologisierung der Soziallehre?	40
2.)	Nur Bestätigung der Sozialphilosophie durch die Sozialtheologie?	40
3.)	Verschiedene Meinungen der Sozialtheologen	41
a)	Lehre vom "inhaltlichen Überschuß" der Sozialtheologie	41
b)	Spezifisch theologische Kategorien	42
c)	Reine Sozialethik	43
4.)	Frage nach der Entwicklung der Sozial- theologie	45
5.)	Sozialtheologie und kirchliche Sozial- lehre	45

	Seite
IV. Die Soziallehre des Lehramtes der katholischen Kirche	46
1.) Kirchliche Soziallehre und Sozialphilosophie	46
2.) Kirchliche Soziallehre als dritte Säule der katholischen Soziallehre	48
3.) Vernunftkenntnis und Glaubenserkenntnis nach Thomas von Aquin	49
4.) Das Naturrecht	51
5.) Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes	53
6.) Die wichtigsten kirchlichen Verlautbarungen	54
7.) Aus dem Inhalt: Die menschliche Person	56
8.) Kritische Stimmen	69

2. Abschnitt: Der Solidarismus

I. Definition	73
II. Begründer: Heinrich Pesch	73
III. Der Name "Solidarismus"	75
IV. Die wichtigsten Lehren des Solidarismus bei Pesch	78
1.) Traditionelle Seinsphilosophie, Naturrecht und natürliches Sittengesetz	78
a) Sozialontologie und Sozialethik	78
b) Das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht	79
c) Geschichtlichkeit des Menschen und der menschlichen Gesellschaft	80
2.) Der Mensch	81
a) Herr der Welt inmitten der Gesellschaft	81
b) Sozialnatur des Menschen	83

	Seite
3.) Solidarische Verbundenheit	85
a) Die tragende Idee des Solidarismus	85
b) Solidarismus als genuin christliche Lösung	85
c) Gemeinverstrickung und Gesamthaftung	86
d) Lebensprinzip der Gesellschaft	86
e) Doppelbindung (Bindung und Rückbindung)	87
f) Das Aufbauprinzip	88
g) Mehrfache Solidarität	89
h) Solidaritätsprinzip in der Volkswirtschaft	90
4.) Die Gesellschaft: Definition	91
a) Wesenselemente	91
b) Gegensatz zur individualistischen und kollektivistischen Auffassung	92
c) Gesamtwohl	93
d) Kein physischer Organismus	93
e) Gesellschaft eine "moralische Person"	94
f) Zusammenfassend: Gesellschaft ist eine "reale moralisch-organische Einheit"	95
g) Der genossenschaftliche Gedanke	95
h) Gesellschaftliche Autorität	96
5.) Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft - Bestimmungsmerkmale nach solidarischer Auffassung	97
a) Der Einzelne behält seine Selbständigkeit	98
b) Naturgegebener Zustand der Verbundenheit in Bindung und Rückbindung	98
c) Einordnung und Unterordnung des Einzelnen	99
d) Zusammenfassung	100
6.) Drei Grundpfeiler	100
a) Die Familie	100
b) Der Staat	100
c) Institution des Privateigentums	105

	Seite
7.) Solidarische Wirtschaftsauffassung	107
8.) Solidarisches Arbeitssystem	108
V. Kritische Stimmen und Stellungnahme	110
1.) Kritik am Solidarismus in verschiedener Hinsicht	110
a) Ist er überhaupt ein Gesellschafts- system?	110
b) Er sei ein Kompromiß, kein dritter Weg	110
c) Er sei eine Spielart des Individua- lismus	113
2.) Stellungnahme	115
a) Gesellschaftsbegriff des Individua- lismus und des Kollektivismus	115
b) Solidarismus: die Gesellschaft besitzt Realität, nicht nur die Einzelnen	116
c) Solidarismus: die Einzelnen besitzen Realität, nicht nur das Ganze	118
d) Solidarismus keine Zwischenform	119
e) Ausgangspunkt beim Individuum?	119
f) Vorwurf von O. Spann und mißverständ- liche Ausführungen von Pesch	123
g) Solidarismus als dritter Weg	125
h) Solidarismus und Solidaritätsprinzip	127
i) Solidarismus, ein sozialphilosophi- sches System	129
3.) Frage nach der Seinsart der Gesellschaft und dem Rangverhältnis von Gemeinschaft und Gliedern	130
a) Die Gesellschaft ist keine Nutz- einrichtung	131
b) Vorrang des Menschen vor der Gesell- schaft	134
c) Zusammenfassung	137
4.) Die Freiheit	137

VI. Gemeinsame Auffassungen von Solidarismus, kirchlicher Soziallehre und katholischer Sozialtheologie	139
1.) Gemeinsames Fundament: die traditionelle Seinsphilosophie	139
2.) Gemeinsame Auffassung vom Menschen	140
3.) Verhältnis von Solidarismus zu kirchlicher Soziallehre und katholischer Sozialtheologie	146
VII. Zusammenfassung	150

3. Abschnitt: Der Universalismus

I. Der Name "Universalismus"	155
II. Die Fragestellung	157
III. Die wichtigsten Sätze des Universalismus	159
1.) Das Ganze	159
2.) Der Einzelne	160
3.) Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen	161
4.) "Kinetischer" Universalismus	163
5.) Vier tragende Begriffe	163
6.) Das Baugesetz	165
7.) Die Idee des Ständestaates	166
8.) Universalismus contra Individualismus und Sozialismus	166
IV. Kritik und Stellungnahme	168
1.) Die wissenschaftliche Methode Spanns	168
2.) Der Ansatzpunkt	171
3.) Die Gemeinschaft als Ausgliederung des objektiven Geistes	173
4.) Verhältnis Einzelmensch - Gemeinschaft	177
5.) Ablehnende Stimmen und Einwendungen	180
6.) Antwort auf die drei Fragen Spanns	182

	Seite
V. Die Bedeutung des Universalismus	183
S c h l u s s	185
Anhang:	
Literaturverzeichnis	189

Allgemeine Abkürzungen

NR	Naturrecht
RN	Enzyklika: Rerum Novarum
QA	Enzyklika: Quadragesimo Anno
MM	Enzyklika: Mater et Magistra
PT	Enzyklika: Pacem in Terris
PP	Enzyklika: Populorum Progressio
WbP	Wörterbuch der Politik. Hrsg. von Oswald von Nell-Breuning und Hermann Sacher.
HwbStW	Handwörterbuch der Staatswissenschaften
StLGG	Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, erschienen in Freiburg i.Br.
NO	Die Neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesell- schaft, Kultur. Zweimonatlich erscheinende Zeitschrift der Bonifacius-Druckerei, Paderborn

Weitere Abkürzungen im Literaturverzeichnis

V O R W O R T

Wir leben in einer Zeit, in der sich die Technik und die Naturwissenschaften in unerhörtem Tempo entwickeln und den Menschen befähigen, ungeheure Wandlungen seiner Daseinsbedingungen zu vollziehen und nicht nur - gemäß einem göttlichen Urbefehl - sich die Erde untertan zu machen, sondern den Schritt über die Erde hinaus in den Weltraum zu wagen.

Inmitten der Dynamik des großartigen wissenschaftlichen Fortschritts wird der Einzelne immer ohnmächtiger, seine gesellschaftliche Verflochtenheit immer unpersönlicher, gerät unsere Gesellschaft in Unordnung; die mitmenschlichen Beziehungen zeigen teilweise chaotische Züge. Vor einiger Zeit machte ein französischer Film¹⁾, in dem die seelenlosen Beton-Wohnblöcke der Vorstädte von Paris als Ausdruck unserer verworrenen, herz- und seelenlosen Gesellschaft aufgezeigt werden, Schlagzeilen. Hier wird nur ein Krankheitssymptom von vielen angesprochen, die allesamt auf den Verlust der Humanität und der Mitmenschlichkeit in den gesellschaftlichen Beziehungen, die Entfremdung des Menschen hinweisen.

Bei der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens geht es um die Gesellschaftsordnung, die dem Wesen des Menschen gemäß ist. Es geht wie eh und je darum, daß der Mensch in seiner Würde und seiner richtig verstandenen Freiheit geachtet und nicht der Unterdrückung durch einen allmächtigen Staat, durch ein autoritäres System ausgeliefert ist; kurz: es geht um die Wahrung der Menschenrechte. Es geht um die Beseitigung jeder Form von Ausbeutung, wie sie in drastischer Form in den lateinamerikanischen Ländern herrscht. Es geht um die gerechte Vertei-

1) "Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß". Autor: Jean-Luc Godard.

lung der Erdengüter im weltweiten Rahmen, um die Beseitigung des gefährlichen Mißverhältnisses eines übertriebenen Wohlstandes in den Industrieländern und des Hungers und der Not in den Entwicklungsländern. Es geht überhaupt um die Freiheit von Not und Furcht, um die soziale Sicherung und Teilhabe am wirtschaftlichen Fortschritt. Es geht auch um die Behebung von Mißständen in unserem eigenen Haus, die Beseitigung der Auswüchse unserer Wohlstandsgesellschaft, auf die die deutschen Bischöfe soeben hingewiesen haben, indem sie das Augenmerk auf das hilfsbedürftige Heer der Straftentlassenen, der psychisch Kranken, der kinderreichen Familien und der Gastarbeiter lenkten. Kurzum, es geht darum, daß unsere Gesellschaft menschlicher werde.

Es gibt Gesellschaftsankläger, die den Grund allen Übels dem "Kapitalismus", der "Konsumgesellschaft" zuschreiben und nicht etwa ihre Auswüchse beseitigen, sondern die herrschende Gesellschaftsordnung mit Stumpf und Stiel ausrotten wollen. Sie bieten radikale Rezepte an: Zerschlagen des Bestehenden und Neubeginn beim Punkte Null; insoweit machen gewisse Kritiker, z.B. die der "Neuen Linken", in ihrer analytischen Kritik der bestehenden Gesellschaftsordnung klare Aussagen; ihre Entwürfe für eine neue Ordnung sind umso verschwommener, ja bewußt unklar: man solle die Spontaneität der Menschen erst einmal freisetzen, sie werde dann den Weg zu neuen und besseren Formen des Zusammenlebens schon finden, etwa in der herrschaftsfreien Gesellschaft.

Diesen radikalen Bestrebungen, die leichtfertig die Zerstörung des Bestehenden anstreben, aber nur utopische Vorstellungen über die Verwirklichung des wahren Menschen in der Gesellschaft verkünden, sind die Gesellschaftssysteme entgegenzusetzen, die nicht den zweifelhaften Vorzug des radikal Neuen beanspruchen, vielmehr auf unumstößlichen Grundsätzen für das Zusammenleben der Menschen und auf Erfahrungen in der Menschheitsgeschichte aufbauen.

Heinrich Pesch²⁾ hat einmal gesagt, daß es in kritischen Zeiten des Übergangs zu neuen Formen der Gesellschaft einer umso klareren und tieferen Erfassung der höchsten sozialen Prinzipien bedürfe. Hier hat die katholische Soziallehre auf philosophischer Grundlage Beiträge für eine vernünftige und gerechte Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Solidarismus und im Universalismus geleistet.

Diese Arbeit soll dazu dienen, die Grundprinzipien des menschlichen Zusammenlebens und ihre Anwendung in den Gesellschaftssystemen des "Solidarismus" und "Universalismus" aufzuzeigen.

2) Nationalökonomie 1904/1924, S. 430

E I N L E I T U N G

Bemerkung zum Thema

Die Thematik unserer Untersuchung fällt in den Bereich des Gesellschaftlichen, mit dem sich die Sozialwissenschaften in den verschiedenen Disziplinen befassen. Wir müssen uns also zunächst die Frage vorlegen: was ist die Gesellschaft, was ist das Gesellschaftliche, und den sozialwissenschaftlichen Rahmen der Gesellschaftslehre aufzeigen, um alsdann zu versuchen, den wissenschaftlichen Standort der katholischen Soziallehre festzulegen. Damit wäre theoretisch die Thematik dieser Arbeit abgesteckt. Dann können wir uns den material-inhaltlichen Aussagen von Solidarismus und Universalismus zuwenden und die philosophisch-spekulative Bedeutung dieser sozial-philosophischen Systeme für die katholische Soziallehre untersuchen.

Wir behandeln den Solidarismus "bei Heinrich Pesch" und den Universalismus "bei Othmar Spann" und haben uns daher neben der katholischen Soziallehre mit den Gesellschaftssystemen zu befassen, mit denen sich Pesch und Spann zu Beginn bzw. im ersten Drittel dieses Jahrhunderts auseinandergesetzt haben, also mit dem Sozialismus und dem Individualismus in den damaligen Erscheinungsformen. Unter Sozialismus wird dabei der Marxismus oder kollektivistische Kommunismus verstanden. Aus ihm haben sich viele Spielarten entwickelt; die Grundideen des kommunistischen Sozialismus, die von Spann und insbesondere von Pesch bekämpft wurden, sind heute noch letztlich die gleichen wie damals. Inzwischen hat sich aber gezeigt, daß sich die Einwendungen, die vom Standpunkt der katholischen Soziallehre gegen den Kommunismus erhoben werden müssen, gegen jede Form des Kollektivismus und gegen je-

des autoritären System, das die Würde, die Grundrechte und Grundfreiheiten des Menschen mißachtet, richten. Anders verhält es sich mit der neueren Grundkonzeption des demokratischen Sozialismus (etwa nach dem Godesberger Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands von 1959), der sich vom Kommunismus grundsätzlich unterscheidet und in seiner sozialen Einstellung als Anti-Individualismus bezeichnet werden könnte, allerdings in gewisser Hinsicht auf Marx zurückgreift, was z.B. den Humanismus von Marx anlangt. Der demokratische Sozialismus hat sich in der Nachkriegszeit herausgebildet und ist heute als eigenes Gesellschaftssystem anzusprechen; er gehört jedoch nicht zu unserem Thema. - Der Hauptkampf von Heinrich Pesch und von Othmar Spann galt dem Individualismus-Liberalismus, da sie noch unter dem Eindruck von deren verheerenden Auswirkungen insbesondere auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet standen. Als Revision des alten Liberalismus hat sich der "Neo-Liberalismus" entwickelt, der im gesellschaftlichen Bereich dem Gemeinschaftsgedanken mehr Raum gibt und seine Ausprägung auf wirtschaftlichem Gebiet in der "sozialen Marktwirtschaft" hat; diese erhebt den Wettbewerb in möglichst unverfälschter Konkurrenz zum Ordnungsprinzip und beschränkt die staatlichen Eingriffe auf Ausnahmesituationen und auf marktkonforme Mittel. Eine Darstellung der heute herrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme könnte sicher auch am "Neo-Liberalismus" nicht vorbeigehen und müßte untersuchen, inwieweit er sich von dem Gesellschaftssystem des Individualismus entfernt hat, wie er sich H.Pesch und O.Spann darstellte, und ob sich seine tragenden Ideen geändert haben und sein Verhältnis zur katholischen Soziallehre einer Korrektur bedarf.

I. GESELLSCHAFT

1.) Die scholastische Definition

Für den Begriff der Gesellschaft können wir auf die scholastische Definition zurückgreifen, welche die Gesellschaft als "adunatio hominum ad aliquid communiter agendum",¹⁾ d.h. als Vereinigung von Menschen im Hinblick auf ein gemeinsam herbeizuführendes Ziel bezeichnet. Diese Definition gilt für jede Form der Vergesellschaftung ohne Unterschied, ob ein naturgegebener oder frei gewählter Zweck verfolgt wird.

Es handelt sich hiernach um eine Vereinigung von Menschen; für sie ist das gemeinsame Ziel oder - da nur ein Gut erstrebt wird - das gemeinsame, von allen erstrebte Gut wesentlich, nach herrschender Meinung sogar konstitutiv.

Über folgende Wesenselemente der Gesellschaft gibt es in Anlehnung an diese Definition offenbar keine Meinungsverschiedenheiten: es muß sich um eine Mehrzahl oder Vielheit von Menschen handeln (das Soziale ist ein menschliches Phänomen); die Vielheit muß zu einer Einheit verbunden sein; Einheit bedeutet, daß es nicht um ein Nebeneinander von Individuen, sondern um das Miteinander von mehreren geht; die Verbindung besteht im Erkennen und der Anerkennung des gemeinsamen Zwecks als eines gemeinsamen Gutes, (wobei in erster Linie - da die Menschen Geistwesen sind - der geistige Charakter des erstrebten Gemeinsamen gemeint ist.) - Ein weiteres Wesensmerkmal der Gesellschaft, die Autorität, ergibt sich daraus, daß die Hinführung der Vielheit auf das gemeinsame Ziel einer Leitung bedarf.

Während für die Gesellschaft als die je konkrete Form des Sozialen weitgehende Übereinstimmung über die Wesensmerkmale besteht, ist es schwieriger, das Wesen und Sein des Gesell-

1) Vgl. Mandonnet, Opuscula S. Thomae Aquinatis, 4. Band Opusculum XXVIII Contra Impugnantes Dei cultum et religionem cap. 3 c, S. 25

schaftlichen zu bestimmen. Ist die Einheit etwas Überindividuelles, eine Einheit mit eigenem Sein? Ist dieses Sein nur ein gedachtes oder ein reales? Kommt dieser Einheit allein Realität zu? Oder besitzen auch die Einzelnen Realität? In welchem Verhältnis stehen die Einheit und die Vielen? Was ist überhaupt das Soziale? Was ist der Grund der Vergesellschaftung? Mit diesen Fragen werden wir auf die Gesellschaftsphilosophie verwiesen.

Hier wollen wir berichtend einige Bemerkungen zum Gesellschaftsbegriff anfügen und seine Abgrenzung zu verwandten Erscheinungen darstellen. Dabei halten wir uns i.a. an die in der katholischen Gesellschaftslehre vorherrschende Meinung. Eine eigene Stellungnahme oder eine Begründung der vorgetragenen Auffassung werden wir, soweit angezeigt, später abgeben.

2.) Gesellschaft und Gemeinschaft

In der Gesellschaftslehre begegnen wir häufig den Ausdrücken "Gesellschaft" und "Gemeinschaft" nebeneinander. Teilweise wird die Auffassung vertreten, daß sich "Gesellschaft" und "Gemeinschaft" begrifflich unterscheiden. Ferdinand Tönnies²⁾ faßt die Gemeinschaft als Sozialgebilde aus Wesenswillen, die Gesellschaft als Sozialgebilde aus Kürwillen auf. Gesellschaftliche Gebilde, die auf ursprünglicher Hinneigung, auf den "natürlichen" Intentionen und Eigenschaften ihrer Glieder beruhen, die aus sich zur Vergemeinschaftung drängen, wären demnach als Gemeinschaften anzusprechen; dagegen wären Zusammenschlüsse, die aus zweckrationalen Gründen eingegangen werden, als Gesellschaft anzusprechen.

Eine verbreitete Meinung sieht in der Gemeinschaft die noch ungeformten gesellschaftlichen Gebilde, die sich aus verwandtschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Gemeinsamkeiten, wie z.B. bei der Sippe und dem Volk ergeben, in der Gesellschaft dagegen den geformten Zusammenschluß, z.B. den Staat.³⁾

2) Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1. Aufl. 1887; 3. Auflage 1935

3) Vgl. Lotz, Ich - Du - Wir, S. 107

Nach einer anderen Unterscheidung wird eher von Gemeinschaft gesprochen, wenn ein personales Band der Zusammengehörigkeit die Glieder einer Einigung verbindet, von Gesellschaft dagegen, wenn diese persönliche Bindung fehlt bzw. nicht zustande kommt.⁴⁾

Eine ähnliche Unterscheidung nimmt Ermecke⁵⁾ zwischen echten und unechten Gemeinschaften vor. Zu den ersteren, die er "Mehrschaften in seinsfundamentaler Verbundenheit" nennt, zählt er die Familie, den Staat sowie die Völker- und Menschheitsgemeinschaft, aber auch die Gemeinschaften, in die der Mensch nicht hineingeboren wird, sondern in die er in Freiheit eintritt, mit denen er aber auch seinsmäßig, nicht nur gewillkürtermaßen, verbunden ist: die Gemeinde, den Betrieb, die Standesgemeinschaft.

Karl Jaspers⁶⁾ nimmt eine Spaltung der Formen des menschlichen Zusammenlebens in Gemeinschaft und Gesellschaft als Folge der Entwicklung der Technik an. In der Gemeinschaft sieht er die durch Familie, Blutsverwandtschaft, Geschichte gewachsene, nicht geplante, nicht organisierte Form des Zusammenlebens, in welche der Einzelne je als der Besondere, Einmalige, nicht Austauschbare eingefügt ist. Gesellschaft dagegen ist Rationalität, ohne Seele, geplant, organisiert, das technische Kollektiv; der Mensch erfüllt eine Funktion, ist beliebig austauschbar, unterwirft sich der Konvention und der herrschenden Ideologie.

Diese Unterscheidungsmerkmale sind jedoch nicht zuverlässig, überschneiden sich vielmehr (z.B. Wesenswille und Kürwille) häufig. Die personalen Verbindungen sind in der Gesellschaft mit der technischen Organisation, mit dem Funktionalismus vermischt.

Wir werden den Ausdrücken Gemeinschaft und Gesellschaft keinen verschiedenen Sinn beilegen und folgen damit dem

4) so auch Lotz, ebd., S. 108

5) Ermecke, Die Lösung der sozialen Frage und der Familialismus, in: NO, 3. Jg., H. 2, 1949, S. 134 - 1950. - Vgl. auch: Nell-Breuning, WbP I, 2. Aufl., 1954, S. 3 ff.

6) Aus einem Rundfunkvortrag des Süddeutschen Rundfunks am 21.8.1969

gewöhnlichen Sprachgebrauch, der heute die beiden Ausdrücke synonym verwendet.⁷⁾

Eine Berechtigung hat aber die Einteilung der gesellschaftlichen Gebilde in "natürliche", "naturgegebene", zu denen insbesondere die Familie und der Staat gehören, und in "ge-willkürte", zu denen die unzähligen Zusammenschlüsse, Vereinigungen, Verbände, "Assoziationen", Lebenskreise (Frh. v. Hertling) usw. zu rechnen sind, die einen frei gewählten, gemeinsamen Zweck verfolgen; sie überziehen wie ein dichtes Netz alle Zweige des menschlichen Zusammenlebens in den kulturellen, wirtschaftlichen, beruflichen, politischen, sozialen und rein geselligen Bereichen.

3.) Gesellschaft und Staat

Das Verhältnis von Gesellschaft und Staat bedarf einer besonderen Bemerkung.

Der Staat ist, unserer noch zu begründenden Meinung nach, nicht der Gegenspieler der Gesellschaft, wie es etwa der Auffassung des Liberalismus der Aufklärung entsprach, die ihm entsprechend der Vertragstheorie nur die Funktion des Hüters der äußeren und inneren Sicherheit und der öffentlichen Ordnung zuerkannte und in ihm lediglich den Machtapparat sah, während die Gesellschaft als der staatsfreie Raum - insbesondere für die wirtschaftliche Betätigung - der Einzelnen galt. - Der Staat steht auch nicht (wie bei Hegel) als Idee des Allgemeinen und als eine in sich abgeschlossene Gestalt mit getrenntem Funktionsbereich der Gesellschaft gegenüber, die im Besonderen und Individuellen verbleibt. - Schließlich ist auch die marxistische Lehre, daß das Wesen des Staates in ausbeuterischer Klassenherrschaft bestehe

⁷⁾ Auch in den päpstlichen Sozialenzykliken wird nicht zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft unterschieden.

und mit der Entwicklung der sozialistischen klassenlosen Gesellschaft "das Fehlen der Herrschaft von Menschen über Menschen" erreicht sei, der Staat also überflüssig werde und "absterbe", durch die Praxis in den kommunistischen Staaten selbst widerlegt worden.⁸⁾

Der Staat bildet eine Erscheinungsform der Gesellschaft,⁹⁾ und zwar (abgesehen von der Familie) die weitaus wichtigste, weil er nicht nur für die Erhaltung der äußeren und inneren Sicherheit zu sorgen hat und mit entsprechenden Machtmitteln ausgestattet ist, weil er nicht nur die Rechtsordnung für das

- 8) Neuerdings wird von "neo-sozialistischer" Seite (vgl. z.B. Adam Schaff: Marxismus und das menschliche Individuum) nicht nur zugegeben, daß die Übergangsphase zur klassenlosen und staatenlosen Gesellschaft länger dauert als erwartet, sondern auch, daß der Staat in der sozialistischen Gesellschaft mit bestimmten Funktionen, in gewissen Formen weiterbesteht, vornehmlich auch als Apparat der Gewalt. So schreibt Schaff (ehemaliger "Chefideologe" der Kommunistischen Partei Polens), a.a.O., S. 172/173: "Nach Ansicht der Klassiker stirbt im Sozialismus der Staat als Organ der Gewalt ab, bleibt aber in seinen Funktionen als Verwalter von Dingen. Darüber hegten die Begründer des Marxismus keinerlei Zweifel, obwohl sie damals ... nicht wissen konnten, welche Unzahl von Funktionen und welche Macht dieser Staat noch einmal haben sollte. Von der Funktion des Planens des gesamten gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung, über die Leitung der ganzen verstaatlichten Wirtschaft, die Leitung der Institutionen der Wissenschaft, Kultur und Kunst, Sozialversicherung, Gesundheitsschutz, Verwaltung des Verkehrs und so weiter und so fort, verwandelt sich der Staat in seiner Rolle als Administrator in eine Riesenmaschine, die mit dem Fortschritt der Technik immer mehr das gesamte Leben in einem Maße erfaßte, das man sich vor hundert Jahren nicht vorstellen konnte." - In dem Fortbestehen des Staates als Machtapparat liegt nach Schaff auch einer der Gründe, weshalb die "Entfremdung" des Menschen in der sozialistischen Gesellschaft auch nach Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln - entgegen der Grundlehre des Kommunismus - nicht beseitigt wird. S. 256.
- 9) Gesellschaft und Staat sind also nicht deckungsgleich. Teilweise wird die "Gesellschaft im engeren Sinn" dem Staat gegenübergestellt und dahin verstanden, daß sie Eigeninitiativen und Eingenzuständigkeiten der Gruppen und Verbände und der Gesellschaftsmitglieder von den staatlichen Aufgaben und Zuständigkeiten unterscheidet.

Zusammenleben seiner Bürger, die Arbeits- und Sozialordnung aufzustellen und zu gewährleisten hat, sondern weil ihm - jedenfalls nach herrschender Auffassung - auch die Wohlfahrtsfunktion für seine Bürger samt der ausreichenden Bedarfsdeckung auf wirtschaftlichem und geistigem Gebiet obliegt. Wegen seiner Gemeinnützlichkeits und weil er alle Rechte und Gewalten, die zur Erreichung des ihm eigentümlichen Zweckes, nämlich die Entfaltung und Vervollkommen der Anlagen der Menschen zu fördern, besitzt,¹⁰⁾ wurde der Staat in der Scholastik als *societas perfecta* bezeichnet. Er darf jedoch auf kulturellem und wissenschaftlichem Gebiet nur fördernd tätig sein, nicht aber dirigierend; andernfalls besteht die Gefahr der Gesamtpolitisierung des öffentlichen Lebens, die ein untrügliches Merkmal autoritärer Staats- und Gesellschaftsform ist. Auch muß das Subsidiaritätsprinzip zur Geltung kommen, wonach der Staat nur solche Aufgaben an sich ziehen darf, die nachgeordnete gesellschaftliche Vereinigungen oder gar die Einzelnen oder die Familien nicht im Sinne des Gemeinwohls erledigen können.

4.) Gesellschaft und Wirtschaft

Das Verhältnis der Gesellschaft zur Wirtschaft - mit der Aufgabe der Beschaffung der materiellen Güter für die Menschen - ist von der Gesellschaftsordnung aus zu bestimmen. Die Auswirkungen der wirtschaftlichen Verhältnisse und der Bearbeitungsmethoden auf die gesellschaftlichen Strukturen sind in der Tat sehr stark; man denke nur an die Erschütterungen der sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den Anfängen der "Industriegesellschaft" im 19. Jahr-

¹⁰⁾ Faller, a.a.O., S. 65, zitiert Thomas: "Da jede Gemeinschaft der Menschen auf irgendeine Lebensnotwendigkeit hinzielt, wird diejenige Gemeinschaft eine vollkommene sein, die darauf hinzielt, daß der Mensch in ausreichendem Maße besitze, was immer ihm zum Leben notwendig ist, eine solche Gemeinschaft ist aber der Staat. Denn das gehört zum Wesen des Staates, daß sich in ihm alles findet, was zum menschlichen Leben nötig ist ...".

hundert. Heute sind die Auswirkungen der Automatisierung auf die gesellschaftlichen Strukturen deutlich erkennbar. Aber auch alltägliche Probleme, wie z.B. die Bemessung des Lohns, haben nicht nur Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung des einzelnen Unternehmens oder des einzelnen Arbeiters, sondern wirken stark in die Gesellschaftsordnung hinein. - Wenn im 19. Jahrhundert die sozialen Mißstände in Form der "sozialen Frage" mit dem Blick auf das industrielle Proletariat als wirtschaftliche Fehlentwicklung ins Bewußtsein der Menschen traten, so mußte die Abhilfe folgerichtig von einer Änderung des Wirtschaftssystems und der Nationalökonomie erwartet werden.¹¹⁾ Man hat aber bald einsehen müssen, daß Versuche einer Änderung des Wirtschaftssystems allein keine grundlegende Veränderung der sozialen Verhältnisse in der Gesellschaftsordnung bewirken. Gewiß, die Wirtschaft lebt nach ökonomischen Gesetzen, die aber selber den in der Gesellschaft herrschenden Ordnungsprinzipien unterworfen sind. Zum Beispiel ist der Wettbewerb ein Lebensgesetz der Wirtschaft, aber auch er ist dem Prinzip der Gemeinwohlgerechtigkeit unterworfen, wenn er nicht zu äußerst schädlichen Folgen führen soll.

Die Wirtschaftsordnung ist also ein Teil der Gesellschaftsordnung. Grundlegende Probleme der Wirtschaftsordnung können nur von den Prinzipien der Gesellschaftsordnung her, die vor und über den Methoden und Spielregeln der Wirtschaft normierend stehen, in diesem Sinne in einer "ganzheitlichen" Sicht, gelöst werden. Die Wirtschaft kann nicht unbekümmert um die herrschende Gesellschaftsordnung ihre eigenen Wege gehen, eine "Emanzipation" der Wirtschaft müßte zu den schwersten Störungen der Gesellschaftsordnung führen. Deshalb lehnen wir die Auffassung des wirtschaftlichen Liberalismus, daß die Wirtschaft ausschließlich ihren eigenen Gesetzen und Maßstäben folge und innerhalb der Gesellschaftsordnung selbständig sei, ab.

¹¹⁾ Bezeichnend ist, daß das 1867 erschienene Buch des französischen Priesters Prosper-Honoré Corbière (Die Volkswirtschaftslehre vom Standpunkt des Christentums) die Nationalökonomie zu den "Moralwissenschaften" gezählt wissen wollte.

Dies gilt auch von der marxistischen Lehre. Nach ihr bildet die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die ökonomische Struktur der Gesellschaft: die Wirtschaftsordnung ist mit der Gesellschaftsordnung identisch und entscheidet über die gesellschaftliche Entwicklung; die Wirtschaft ist der "Unterbau" auch für die politische, geistige und kulturelle Entwicklung der Gesellschaft. Othmar Spann bezeichnet diese Lehre mit Recht als "Verwirtschaftlichung des gesellschaftlichen Lebens".¹²⁾

5.) Völker- und Staatengemeinschaft

Besonderer Erwähnung bedarf die Völker- und Staatengemeinschaft. Durch die Entwicklung der Verkehrsverbindungen und der Nachrichtenmittel tritt die wechselseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit der gesamten Menschheit immer stärker in unser Bewußtsein. In päpstlichen Verlautbarungen wird die Gemeinschaft der Staaten (mit der Familie und dem Staat) zu den natürlichen und notwendigen Gemeinschaften gezählt; ihr ist ein eigenes, das internationale Gemeinwohl oder das Gemeinwohl auf Weltebene zugeordnet.¹³⁾

6.) Die Kirche

Auch die Kirche ist eine Gesellschaftsform, eine Gemeinschaft von Menschen, aber keine natürliche, sondern, nach ihrem Selbstverständnis, eine übernatürliche Gemeinschaft. Die Zugehörigkeit zur Kirche beruht auf der Taufe, die - als sakramentale Neugeburt verstanden - auch als konstitutionelle Gliedschaft bezeichnet wird. Die Kirche versteht sich als das neue Volk Gottes, das im Gegensatz zu der Stellung des Volkes Israel im Alten Testament nicht auf einer natürlichen, biologisch-geschichtlichen Abstammung, sondern auf der "Geburt aus Gott" beruht und daher eine übernatürliche Grundlage hat. Ihren Auftrag sieht die Kirche in der Heilsver-

¹²⁾ Er hält sie für die "unglücklichste, die beklagenswerteste Wirkung des Marxismus". Vgl. S. 167 dieser Arbeit.

¹³⁾ Vgl. MM, Kommentar von Welty, a.a.O., S. 157 ff., 200 ff.: Der Völkergemeinschaft ist ein eigenes internationales Gemeinwohl und eine internationale Gemeinwohl- oder Sozialgerechtigkeit zugeordnet.

mittlung, und zwar in doppelter Hinsicht: als Kirche des Wortes und des Sakramentes.¹⁴⁾

7.) Stufenweiser Aufbau von Gesellschaft und Staat

Zu beachten ist der stufenweise Aufbau von Gesellschaft und Staat in reichster Gliederung. In einem demokratischen Gemeinwesen hat zu gelten: der Aufbau vollzieht sich von unten nach oben; ferner: das höhere gesellschaftliche Gebilde nimmt nur solche Aufgaben und Zuständigkeiten für sich in Anspruch, die von den Einzelnen, den Familien, den niederen gesellschaftlichen Vereinigungen nicht im Sinne des Gemeinwohls erledigt werden können (Subsidiaritätsprinzip). In diesem stufenweisen Aufbau kommt den Selbstverwaltungskörperschaften, Kammern, Berufsgenossenschaften usw. große Bedeutung zu. Aber auch das Nebeneinander von Wirtschaftsverbänden - erinnert sei nur an die Arbeitgeberverbände und die Gewerkschaften, denen Tarifhoheit zusteht, und deren Betätigung für die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Verhältnisse von eminenter Wichtigkeit ist - und von rein privaten Vereinigungen gehört zum Gesellschaftsleben.

8.) Mannigfaltige Gesellschaftsformen

Übrigens sind nicht alle frei gewählten gesellschaftlichen Gebilde für die Gesellschaftslehre gleichermaßen von Belang. Ein einwandfreies Kriterium für die Beurteilung ihres Stellenwertes ist in dem erstrebten Zweck zu finden, der nach der erwähnten scholastischen Formulierung ein Wesensmerkmal der Gesellschaft bildet. Solche gesellschaftlichen Gebilde mögen einem ihnen eigenen gemeinsamen Gut dienen; in die Sphäre der Gesellschaftsordnung treten sie nur ein, wenn ihr gemeinsames Zweckstreben irgendwie für das bonum commune einer größeren Gemeinschaft, wie etwa der Gemeinde, des Staates

¹⁴⁾ Vgl. E. Eichmann - K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, 7. Aufl., 1953, S. 21 ff.

tes in allen seinen Aufgabengebieten, der Kirche usw., von Bedeutung ist.

Besonders im geselligen und sportlichen Bereich gibt es eine Unzahl von Vereinigungen, die für das Gemeinwohl keine Bedeutung haben, die aber immerhin Ausdruck von dem der menschlichen Natur eigenen Streben zum Zusammenschluß sind und die auch die für höhere Gemeinschaften unentbehrlichen personalen Bindungen in ihrer Art mitbegründen können.

Es gibt aber auch gesellschaftliche Gebilde, insbesondere auf wirtschaftlichem Gebiet unter den Gruppen und Verbänden, die mit ihrem Streben nach der Verwirklichung besonderer Gruppeninteressen (Gruppenegoismus) in Kollision mit dem Gesamtinteresse kommen und zu einer Gefahr für das bonum commune werden können (Lobbyismus), also in negativer Weise für die Gesellschaftslehre von Bedeutung sind.¹⁵⁾

9.) Personale Verbindungen

Eine besondere Rolle spielen die rein personalen Verbindungen; wir meinen das Ich-Du-Verhältnis, z.B. zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Freunden usw.¹⁶⁾ Diese Verbindungen können wohl nicht als gesellschaftliche Gebilde angesehen werden. Als Begründung hierfür wird teilweise angegeben, daß sie einer Autorität, die ein konstitutives Element der Gesellschaft darstelle, entbehren. Richtiger erscheint die

15) Vgl. das vieldiskutierte Thema über die Herrschaft der Verbände. Wir können auf dieses Problem nicht eingehen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchten wir aber klarstellen, daß die Vertretung von divergierenden Interessen im Wettbewerb und Widerstreit mit anderen Gruppen zur demokratischen Grundordnung der Gesellschaft gehört. Negativ wird ihre Betätigung erst, wenn sich die verschiedenen Kräfte nicht mehr die Waage halten, der Einfluß einzelner Gruppen auf die Regierung, auf das Parlament oder im Parlament sich einseitig auswirken kann.

16) Das Ich-Du-Verhältnis kann so veranschaulicht werden, daß die beiden Partner sich - Auge in Auge - gegenüberstehen, während bei der sozialen Verbindung mehrere Einzelne nebeneinanderstehen und die Gemeinschaft ihr Gegenüber bildet.

Ansicht von Welty, daß zwischen psychischen oder interindividuellen Beziehungen von Mensch zu Mensch einerseits und sozialen oder Gemeinschaftsbeziehungen andererseits, bei denen etwas Objektives, nämlich die Gemeinschaft, einbezogen ist, zu unterscheiden sei.¹⁷⁾

Nach Lotz¹⁸⁾ vermag der Staat, der durch das Vorherrschen des Sachlichen und damit des Rechts charakterisiert wird, "das personale Moment nicht zu entbehren, insofern das gesunde und blühende staatliche Leben stets den guten Willen, die opferfreudige Hingabe und die tatbereite Begeisterung der Staatsbürger erfordert. Wenn aber diese Kräfte absterben und der Staat allein auf die Rechtsordnung und die Strenge der Gesetze angewiesen ist, wird das Leben in ihm unmenschlich und damit unerträglich."

Lotz sagt, daß die Ich-Du-Verhältnisse stets in das Wir eingebettet sind und in das Wir als einer eigenen Gestalt der Mitmenschlichkeit hineindrängen. "Der Mensch bedarf des anderen auch in der Gestalt des Wir, um er selbst sein zu können."¹⁹⁾

Während die Wir-Verhältnisse unmittelbar in den Bereich des Gesellschaftlichen hineinreichen, können die Ich-Du-Verhältnisse nur als Bausteine der Gesellschaft bewertet werden.

17) Welty, Gem., S. 37 ff: "Die Mensch-Mensch-Beziehung berührt zutiefst und zueigenst die Sphäre des Seelischen, des Individuellen."

18) Ich-Du-Wir, S. 68, S. 112: Die Ich-Du-Verhältnisse sind als personale Beziehungen nicht durch die Verbindungen des Menschen zu den Dingen oder zum Es, sondern des Menschen zur anderen Person oder zum Du, also nicht zu einem stummen Gegenüber, sondern zu einem antwortenden Partner bestimmt. "Erst der Andere oder das personale Du ist für das menschliche Ich das wahrhaft andere und das ihm voll entsprechende andere, wodurch er mit sich selbst vermittelt ist." S. 71. Die Beziehung zwischen dem menschlichen Ich und dem personalen Du vollzieht sich im Dialog durch Austausch des Wissens als erster Stufe und Mitteilung des Liebens als zweiter Stufe im Raum der Freiheit.

19) Ders. S. 96 f, S. 106

II. GESELLSCHAFTSLEHRE

1.) Allgemeiner Begriff

Unter Gesellschafts- oder Soziallehre versteht man nach gebräuchlicher Formulierung²⁰⁾ den Sammelbegriff für das gesamte systematische Denken des Menschen über das Gesellschaftliche, Soziale, die Gesellschaft, ihre Ursachen, ihre Erscheinungsformen.

2.) Unterscheidung zwischen Sozialphilosophie und Soziologie

Innerhalb der Gesellschaftslehre ist zwischen der Sozialphilosophie und den Einzelwissenschaften, insbesondere der Soziologie (auch als Gesellschaftslehre im engeren Sinn bezeichnet), zu unterscheiden.²¹⁾

a) Sozialphilosophie

Zur Sozialphilosophie gehören die Sozialmetaphysik oder Sozialontologie und die Sozialethik.

aa) Die Sozialphilosophie behandelt als Metaphysik die Frage nach dem Wesen und Sein des Gesellschaftlichen, der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Erscheinungen; sie untersucht die letzten Gründe der Vergesellschaftung. Wie die Philosophie überhaupt, so zielt auch die Gesellschaftsphilosophie in transzendentaler Betrachtung (in Einheit mit der Reflexion) über den Subjekt-Objekt-Bezug hinaus auf die Wahrheit, auf das Sein des vielen zufällig Seienden, hier auf das Sein des Gesellschaftlichen als des Bleibenden, Beständigen, Notwendigen, allem Einzelnen und Wechselnden Gemeinsamen, ihm Vorausgehenden und Zugrundeliegenden und damit nicht einzeln-sinnlich Erfahrbaren, sondern seinem Wesen nach Apriorischen.²²⁾

²⁰⁾ Vgl. Wildmann, S. 82 f.

²¹⁾ Die hier wiedergegebene Einteilung ist die in der Gesellschaftslehre übliche. Abweichungen finden sich vereinzelt; so bildet nach Othmar Spann, GesL S. 8, die Gesellschaftslehre eine Wissenschaft, die Königin der Wissenschaften, neben der Philosophie.

²²⁾ Max Müller, Sein und Geist, S. 17.

Die Frage nach dem Gesellschaftlichen und nach dem Sein und Wesen der Gesellschaft hängt zusammen mit dem Kernproblem, nämlich dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Gesellschaft und Einzelmensch, den Beziehungen vom Einzelnen zur Gesellschaft und umgekehrt, samt den diesen Beziehungen innewohnenden Spannungsverhältnissen. Es geht um das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft. Die Frage nach der Gesellschaft ist daher nur die eine, die nicht ohne die andere gestellt werden kann, nämlich die Frage nach dem Menschen, der in der Gesellschaft lebt, der die Gesellschaft gestaltet und dessen Dasein durch die Gesellschaft mitbestimmt wird. Was ist der Mensch? Erst im Zusammenhang mit dieser zweiten Frage ist eine Antwort auf die erste möglich.

Dieses Verhältnis von Einzelnen und Gemeinschaft sowie der Einzelnen untereinander ist dem geschichtlichen Wandel unterworfen, wie der Mensch selbst dem Wandel unterworfen ist. Es vollzieht sich ein ständiger Prozeß im Werden und Vergehen menschlicher Vergesellschaftung, eine ständige Veränderung gesellschaftlicher Formen.²³⁾ Jeder geschichtlichen Epoche ist die Gestaltung dieses Verhältnisses aufgetragen. Immer geht es dabei um den Versuch des Menschen, sich durch gesellschaftliche Formen seine Wirklichkeit zu geben, in der Geschichte um den Versuch, sich die richtige, d.h. die dem Menschen gemäße Gesellschaftsordnung zu schaffen. Demgemäß ist das ganze gesellschaftliche Leben in ständigem Wechsel begriffen.

Als Gegenstand der Sozialphilosophie hat die Gesellschaft also einen doppelten Aspekt: einen statischen, insofern sie ein festes Ergebnis eines vollzogenen Prozesses ist,

23) Z.B. sagt Gundlach, Gesellschaft, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 817 f: In der dynamisch bewegten Mannigfaltigkeit der Arten der Sozialgebilde wird die nahezu unerschöpfliche Fülle verbindender Menschentumswerte in der Geschichtlichkeit des Menschen verwirklicht. - Oder Welty, in: Gem., S. 29: Das zwischenmenschliche Leben ist infolge einer ungeheuren Dynamik und Bewegung überaus starkem Wechsel ausgesetzt.

und einen dynamischen, also geschichtsphilosophischen, insofern sie in der Geschichte einem ständigen Wechsel des Gründens, Verwandelns und Vergehens unterworfen ist.

bb) Zur Sozialphilosophie gehört auch die Sozialethik.

Während sich die Metaphysik des Sozialen mit der ontologischen Grundlegung des gesellschaftlichen Phänomens befaßt, stellt die Sozialethik die Lehre vom Sollen, von den Normen des gesellschaftlichen Verhaltens dar. Die Sozialethik bildet die praktisch-normative Disziplin der Sozialphilosophie. "Die Sozialontologie hat zum Formalobjekt das gesellschaftliche Sein in seinen letzten Wahrheitsgründen, die Sozialethik das gesellschaftliche Sein in seiner Gutheit."²⁴⁾

Die Sozialethik muß der Individualethik gegenübergestellt werden. Diese befaßt sich mit "den Normen für das Handeln des Einzelnen als solchem in seinem Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zum Nebenmenschen in Absehung von der gesellschaftlichen Verbundenheit".²⁵⁾ Die Sozialethik dagegen ist "die Lehre von den Normen des sittlich wohlgeordneten Handelns im sozialen Bereich, d.i. für das Handeln der gesellschaftlichen Gebilde ... und des Einzelmenschen in bezug auf die gesellschaftlichen Gebilde".²⁶⁾ Auf den Einzelnen bezogen kann man auch sagen: Die Individualethik hat ihren Bezugspunkt in der Individualnatur, die Sozialethik in der Sozialnatur des Menschen.

Die Unterscheidung von Sozialethik und Individualethik im Rahmen der Gesellschaftsphilosophie ist von Bedeutung:

24) Wildmann, S. 83

25) Brugger, a.a.O., S. 353. Die Sozialethik kann nach ihren Sachbereichen unterteilt werden, z.B. in Familien-, Wirtschafts-, politische Ethik usw.

26) Ders. S. 352/353. Vgl. auch Utz, SE, S. 73 ff, 85 f: In der Individualethik ist der Mensch als persönliches Einzelwesen in seinen Verpflichtungen gegen sich selbst Gegenstand der Untersuchung; in der Sozialethik sind es die vielen Menschen, sofern sie einem Ganzen verpflichtet sind. - Individual- und Sozialethik müssen als "Spezialethik" gegenüber der allgemeinen Ethik bezeichnet werden, die notwendigerweise eine Personalethik (aber keine Individualethik) ist.

dem Individualismus mit seinem Ausgangspunkt beim autarken Individuum wird entgegengehalten, daß er zur Entwicklung einer Sozialethik nicht imstande sei. Messner wirft der Existenzphilosophie vor, sie bleibe fast ausschließlich mit dem Einzelnen befaßt; zum Bereich der Sozialnatur des Menschen und der Frage der Sozialordnung habe sie mit ihrer Deutung der menschlichen Existenz aus der individuellen Freiheit bisher kaum Zugang gefunden.²⁷⁾

cc) Das Verhältnis von Ethik und Metaphysik ist umstritten, seit Kant die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft gelehrt hat.²⁸⁾ Daß die Sozialethik zur Sozialmetaphysik in einem Fundierungsverhältnis stehen könnte, erscheint abwegig.²⁹⁾ Nach der traditionellen katholischen Seinsphilosophie jedenfalls ist es umgekehrt: die Ethik bedarf eines ontologischen Fundamentes, d.h. die Ethik ist aus der Ontologie abzuleiten, "das Sollen gründet im Sein". Diese Auffassung ist aber fast nur in der katholischen Soziallehre vertreten.

dd) In der christlichen Ethik wird die Existenz allgemeingültiger, unveränderlicher ethischer Normen vorausgesetzt; für die traditionelle katholische Sozialethik, die auf der Lehre vom "natürlichen Sittengesetz" und vom "Naturrecht" basiert, das auf natürlichem Weg durch die menschliche Ver-

27) Messner, NR, S. 32

28) Kant hat zum ersten Mal die Gewißheit der "metaphysica specialis", d.h. der Wissenschaft von den besonderen Bereichen des Seienden Gott, Welt, Mensch, in Zweifel gezogen (Kopernikanische Wende).

29) Immerhin kommt aber O. Spann mit seiner ganzheitlichen Methode zu dem Ergebnis: "Sollen ist vor dem Sein." Dieser Satz sei die Erlösung aus dem Dilemma, zu dem die neukantische Schule mit der Trennung von Sein und Sollen führe. GesL, S. 571 ff; S. 484 Anm. 2. Hinweis auf KatL, 1924, S. 326 ff und Ges.Phil. 1928 S. 117 ff. Spann behandelt das Problem in der GesL unter der Überschrift: Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene. Unter Berufung auf Kant, der schon die theoretische und die praktische Vernunft wie zwei selbständige Vermögen unterscheide, sei auch Sein und Sollen scharf zu trennen - und zwar das Sein sowohl objektiv wie als Wissen gefaßt und ebenso das Sollen sowohl als das vom Menschen Gesollte, zu Tuende, wie auch das den Dingen idealerweise Zukommende, das ästhetische und logische Soll. Dies gelte allerdings nur vom verfahrensmäßigen, methodologischen, nicht auch vom ontologischen Standpunkt.

nunft erkannt wird, gilt dies in besonderem Maße.

Die verbindliche Gültigkeit absoluter sittlicher und rechtlicher Normen ist aber keineswegs allgemein anerkannt. Vielmehr werden die Normen häufig als nur gesellschaftlich anerzogene Verhaltensweisen erklärt. Auch die extreme "Situationsethik" z.B. leugnet absolute Normen: das Wesen des Menschen sei seine Wesenlosigkeit, der Mangel jeglicher Wesenskonstanz; in der konkreten, unwiederholbaren, immer ungleichen Situation des Augenblicks müsse sich der Mensch hier und jetzt in seiner jeweiligen geistigen Befindlichkeit entscheiden.³⁰⁾

b) Soziologie

Die Soziologie ist im Gegensatz zur Sozialphilosophie eine reine Tatsachen- und Erfahrungswissenschaft, auch "Wirklichkeitswissenschaft" genannt, die sich den Aufweis von sozialen Tatbeständen und die Erklärung ihrer Beziehungen mit den empirischen Mitteln der Beobachtung, der Befragung, des Vergleichs, der Typologieverfahren, der Statistik usw. zur Aufgabe stellt und die Sozialgebilde in ihrer Entstehung, Struktur und Funktion aufgrund der Beobachtung von Tatsachen behandelt. Nell-Breuning redet von Beziehungslehre und Gebildelehre.³¹⁾

Sozialphilosophie und Soziologie besitzen das gleiche Materialobjekt, das Formalobjekt ist aber verschieden: während die Sozialphilosophie - und sie allein - die letzten Ursachen der Einigung oder Integrierung der Menschen zu und ihre Einheit in sozialen Gebilden betrachtet, ist das Formalobjekt der Soziologie die Ermittlung und Klassifizierung der nächsten Ursachen dieses Integrierungsprozesses.³²⁾ Welty³³⁾ beschreibt den Unterschied zwischen So-

30) Hier mag die Bemerkung genügen, daß die Ethik dem Menschen die höchst persönliche Entscheidung nicht abnehmen kann und soll, sie kann nur den Menschen zur persönlichen Selbstentscheidung vorbereiten und befähigen. Dies sagt aber nichts dagegen aus, daß es absolute Normen gibt und das Gewissen dem Menschen sagt, was gut und böse ist.

31) WbP, 2. Aufl., H. 1 Sp. 35.

32) Siehe S. 19.

33) Siehe S. 19

ziologie und Sozialphilosophie wie folgt: Die Soziologie bezeichnet sich als "Wirklichkeitswissenschaft", als Wirklichkeitsschau des sozialen Lebens und der gesellschaftlichen Geschehnisse; ihre Methode ist das induktive Beweisverfahren: sie sammelt die Tatsachen, vergleicht die gefundenen mit- und untereinander, erforscht die erfahrungsgemäß feststellbaren Ursachen und Erklärungsgründe und nennt die tatsächlich vorhandenen Gleichheiten und Ähnlichkeiten, Unterschiede und Verhaltensweisen. Auf diesem Weg erarbeitet sie Typen und Regelmäßigkeiten des sozialen Lebens. Ideale will sie weder finden noch setzen, sie will keine allgemeinbindenden Gesetze aufzeigen oder allgemeingültige Richtlinien angeben. Sie will keine Sätze aufstellen. Auch die Sozialphilosophie beginnt bei und mit der Beobachtung. Aber sie benutzt und wertet die Erfahrung anders: sie nimmt den Einzelfall nicht als Einzelfall, auch nicht als typischen Einzelfall, sondern als Konkretisierung einer Idee, als Abstraktionsmaterial; sie fragt nach dem Wesens-Sinn in jedem Geschehen und Gebilde.

Die Soziologie kann also im Bereich der Ethik feststellen, über welche sittlichen Auffassungen in einem bestimmten Kulturbereich Übereinstimmung besteht, sie kann auch Vergleiche zwischen verschiedenen Kulturbereichen anstellen, sie kann aber keine Aussagen über den ethisch-normativen Charakter allgemeiner Auffassungen machen und noch viel

32) (von S. 18)

Wildmann, a.a.O., S. 17; 294. - Über Soziologie vgl. auch Wallraff, Sozialwissenschaften, in: StLGg, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 405 - 415. Ferner: Utz, S. 75 ff: Objekt der Soziologie ist das soziale Faktum.

Im Zusammenhang mit der Soziologie muß auch der neueste Zweig der angewandten Sozialwissenschaften genannt werden, die Sozialkybernetik, als Wissenschaft von der Steuerung sozialer Vorgänge, der Steuerung sogar sozialer Verhaltensweisen des Menschen durch Menschen. Vgl. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral; sowie Wagner, Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche; beides in: Concilium, 4. Jg., H. 5, 1968, S. 323 - 330 bzw. S. 341 - 348.

33) (von S. 18)

Welty, Gem., S. 32 ff.

weniger über den Grund ihrer Verbindlichkeit. Hier zeigt sich die Grenze zwischen Sozialethik und Soziologie.

Es ist aber sicher, daß die Sozialphilosophie sich die empirischen Ergebnisse der Soziologie zunutze machen muß.

c) Andere Wissenszweige

Zur Gesellschaftslehre zählen auch noch andere Wissenschaftszweige, wie die Sozialpsychologie, die Sozialpädagogik, die Geschichtswissenschaft, die Rechts- und Wirtschaftswissenschaften usw.; zumindest können viele Aufgaben der Gesellschaftslehre nicht ohne Hilfe dieser Wissenschaftszweige gelöst werden, aber auch nicht ohne die Befragung der Naturwissenschaften und der Medizin, wobei nur auf die Probleme der Familienethik hingewiesen werden soll.

III. SOZIALPHILOSOPHISCHE SYSTEME

1.) Allgemeine Bemerkungen

In der Gesellschaft und in den gesellschaftlichen Gebilden bestehen drei fundamentale Beziehungen zwischen den Einzelnen und der Gemeinschaft: das Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft, ferner das Verhältnis der Gemeinschaft zu den Einzelnen - sowie der Glieder untereinander. Diese sozialen Beziehungen machen das Überindividuelle in der Gesellschaft deutlich; es kommt ihnen selbst soziale Wirklichkeit zu, die als Sein der sozialen Relation, als die im Anschluß an Aristoteles bekannte "praedikamentale" Relation Gegenstand der Sozialphilosophie ist.

Das Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft ist nicht von Natur aus eine Gleichgewichtslage der altruistischen und egoistischen Triebe (Schmoller), sondern zeigt sich uns als Spannungsverhältnis. Für das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft, insonderheit zum Staat (Gemeinde, Gemeindeverband), gilt dies in besonderem Maße; dieses Verhältnis ist besonders problematisch, konfliktgeladen. Denn der Einzelne - einerseits eigenständiges, freiheitsbegabtes Individuum - trachtet im Konkurrenz- und Lebenskampf nach Selbstbehauptung und wird nur zu häufig von Selbstsucht angetrieben; das Eigenwohl liegt ihm näher als das Gemeinwohl. Derselbe Mensch ist andererseits auch Sozialwesen, Mit-Mensch, seiner Natur nach Mit-Glied der Gemeinschaft, gemeinschaftsbezogene Person. Als Individuum steht er im Widerstreit mit den anderen Individuen. Als Sozialperson, Mitmensch, ist er den Mitmenschen und der Gemeinschaft verbunden, auf sie ausgerichtet; aus der Verwiesenheit auf die Gesellschaft ergeben sich Beschränkungen des Selbst, der eigenen Freiheit, sowie Pflichten gegen die Gemeinschaft und ihre Glieder, Mitverantwortung. Eine einseitige Freiheit, die keine Schranken und Bindungen an die Gemeinschaft anerkennt und nicht von Mitverantwortung be-

stimmt ist, wäre eine "pervertierte" Freiheit, die zur Gefahr für die Gemeinschaft werden müßte, auf die Spitze getrieben im Nihilismus enden müßte.

Hier ist das Verhältnis des Staates zu den Einzelnen (Bürgern) angesprochen. Die geschichtliche Erfahrung hat gelehrt, daß totalitäre Herrschaftssysteme nur zu häufig durch Mißbrauch der Macht zu einer Bedrohung der persönlichen Freiheit und zur Unterdrückung der Bürger führen. Die Kämpfe um verfassungsmäßig verbriefte Freiheits- und Menschenrechte - in Abwehr gegen die Übergriffe der absoluten Monarchie - haben den Gang der Geschichte nachhaltig beeinflusst. Sie haben zur "Declaration of Rights" in England (1689), zur "Erklärung der Menschenrechte" im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1776) und dann zur Verkündung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der französischen Revolution geführt und spielen heute noch in unseren demokratischen Verfassungen eine wichtige Rolle.³⁴⁾

Weitaus die größere Hälfte der Menschen lebt heute in totalitär regierten Staaten, in denen Grundrechte und Grundfreiheiten des Menschen allenfalls auf dem Papier stehen.

Aber nicht nur der Mißbrauch der Regierungsmacht bedroht die persönliche Freiheit, auch im demokratischen Staat ist sie gefährdet. Es ist nicht zu leugnen, daß in der Industriegesellschaft mit dem ständigen Anwachsen der Aufgaben des Staates im gleichen Maße die Abhängigkeit des Einzelnen zunimmt.

34) Sie sind in 30 Artikeln der "Erklärung der Menschenrechte" durch die Vereinten Nationen (1948) und in der "Konvention des Europarates zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten" (4.XI.1950) niedergelegt; auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sind die Grundrechte und Grundfreiheiten verfassungsmäßig geschützt. (Art. 1 - 19). Im Nationalsozialismus entschied der Führer auch, was rechtens ist. Vgl. StGG, Bd. V, 6. Aufl., Sp. 912: Recht und Wille des Führers sind eins.

Dem übermächtigen Staat steht der Einzelne ohnmächtig gegenüber. Es kommt hinzu, daß mit der Zunahme der Aufgaben des Staates und mit der technischen Entwicklung zwangsläufig die Rationalisierung und Funktionalisierung des Gemeinwesens fortschreitet. Diese Entwicklung birgt die Gefahr in sich, daß die Beteiligung des Menschen an der Gemeinschaft immer geringer und das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft unpersönlicher wird.

2.) Ausgangspunkt

Zur Ordnung des menschlichen Zusammenlebens hat Heinrich Dietzel³⁵⁾ die Behauptung aufgestellt, daß sie sich entweder nach dem Individual- oder nach dem Sozialprinzip gestaltet. "Diese beiden kontradiktorischen Prinzipien sind gleichwertige Axiome, es besteht zwischen ihnen eine logische Antinomie." Dabei versteht er das Sozialprinzip dahin, "daß das soziale Ganze (die abstrakte Einheit aller Individuen) oberster Zweck sei, die Individuen dienende Organe im Leben des Sozialkörpers, wie die Gliedmaßen im Leben des physischen Körpers", - das Individualprinzip dagegen dahin, "das das Individuum oberster Zweck sei, daß alle höheren und niederen sozialen Gebilde (Familie, Stand, Genossenschaft, Staat und Staatengesamtheit) nur Mittel seien für die Zwecke der Einzelnen, die sie in sich fassen." Alle Gesamtauffassungen des Soziallebens seien entweder individualistisch oder sozialistisch oder eine Kombination daraus; ein drittes eigenes soziales Grundprinzip daneben sei nicht möglich. Die diametrale Verschiedenheit der ethischen Grundnormen ergibt die Obereinteilung in individualistische und sozialistische Gesellschaftsformen. Abweichungen in den konkreten Programmen sind nur als sekundäres Moment aufzufassen und können nur zu Untereinteilungen führen.

³⁵⁾ Dietzel, Individualismus, in: HwbStW, 5. Bd., 4. Aufl., 1923, S. 408 ff, S. 419.

Daraus wird gefolgert: Beginnt man beim Individuum als dem Primären, Erstwirklichen, so kommt man zum Individualismus, sieht man das Primäre in der Gesellschaft, so hat man den Kollektivismus vor sich.

3.) Individualismus

Nach dem Individualismus ist das Verständnis der Gesellschaft vom Individuum her zu gewinnen und die Gesellschaftsordnung vom Individuum her aufzubauen. Das Individuum ist das einzig Reale, es ist Ansatzpunkt und zugleich letzter Zweck der Gesellschaft. Recht und Bewegungsfreiheit des Individuums finden ihre Grenzen nur im gleichen Recht der anderen. Dabei wird das Individuum als etwas Fertiges, Abgeschlossenes in dem Sinne angesehen, als ob es nicht seiner Natur nach über sich hinausweise und nicht seinem Wesen nach auf die Gesellschaft verwiesen sei. Nach O. Spann liegt der Schlüsselbegriff des Individualismus in der Auffassung des Individuums als geistig sich selbst genügenden, geistig aus sich selbst schöpfenden, autarken Menschen. "Das absolute Individuum in geistiger Hinsicht ist die tragende Säule des Individualismus."³⁶⁾

Demgemäß ist nach individualistischer Auffassung die Gesellschaft und der Staat nicht eine notwendige Einrichtung, die der Sozialnatur des Menschen entspricht und in der sich sein wahres Menschentum erfüllt, vielmehr nur eine Zweckmäßigkeitseinrichtung, ein Zweckverband, eine utilitarische Vereinigung für den Ausgleich individueller Interessen, Mittel (Vehikel) für die Zwecke der Einzelnen; die Aufgaben und Zuständigkeiten der Gesellschaft beschränken sich daher auf die Förderung der Interessen der Einzelnen. Die Gesellschaft ist ein Nebeneinander der Einzelnen, ihre Summe, ohne Eigenwert und ohne Eigenwirklichkeit gegenüber dem Individuellen, nur

³⁶⁾ Spann, GesL, S. 73, 76

mit äußerer Wirklichkeit, äußerer Organisation, ohne ethische Bindungen; der Individualismus leugnet im Grunde die Realität der Gesellschaft.

Der Höchstwert des Individualismus ist die Freiheit des Individuums, diese verstanden als Freiheit von Bindungen an die Gemeinschaft.

Der Individualismus kam am stärksten durch die aufklärerische Freiheitsidee des 19. Jahrhunderts in der Gesellschaft und ganz besonders in der Wirtschaft zur Wirksamkeit. Der Staat erschien als Gegenspieler der Gesellschaft; nach der Vorstellung von der Sozialvertragstheorie wurde er lediglich als Machtapparat, als Garant der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, als Wahrer der Interessen der Individuen anerkannt. Auf dem Gebiet der Wirtschaft führten die Grundsätze des schrankenlosen Gewinnstrebens und des rücksichtslosen Wettbewerbs zu einer unmenschlichen Ausbeutung der Arbeiter im liberalen Kapitalismus. Dabei herrschte die Vorstellung, daß die Verfolgung von Eigeninteressen und das private Gewinnstreben der Einzelnen im freien Spiel der Kräfte in einem Marktmechanismus zu einem Gleichgewichtszustand und zu einem Ausgleich der widerstreitenden Interessen, zu einer *harmonia praestabilita*, führe.

Die heutigen Erscheinungsformen des Individualismus lehnen Bindungen an die Gesellschaft und den Staat mindestens insoweit nicht ab, als es sich um Aufgaben handelt, deren Lösung nur in der Gemeinschaft möglich ist und mittelbar im wohlverstandenen Interesse auch des Individuums liegt. Das Grundprinzip bildet aber jedenfalls nicht die Bindung, Verbindung, Ergänzung, die Gemeinschaft, sondern die Sicherung der individuellen Freiheit, die mit der Freiheit aller verbunden ist.³⁷⁾ Indes kommt es nicht auf die jeweilige pragmatische Anwendung individualistischen Gedankengutes in einer bestimmten geschichtlichen Phase an - Theorie und Praxis werden sich nie ganz decken -, sondern auf die Grundauffassung des Individualismus, die eben das Individualprinzip übersteigert und das Sozialprinzip vernachlässigt,

37) Messner, NR, S. 158

die den Menschen als fertigen und in sich geschlossenen, auf sich allein verwiesenen sieht, sowie die Freiheit in dem von ihr verstandenen Sinn der Bindungslosigkeit als Höchstwert proklamiert. Gerade in unserer Zeit der großartigen Fortschritte in Technik und Wissenschaft wird die Vorstellung genährt, daß dem auf sich gestellten Menschen, dem alles machbar ist, keine Grenzen gesetzt sind und gesetzt werden dürfen und von dieser Vorstellung aus auch die Bindungslosigkeit des Individuums gefolgert wird.³⁸⁾

4.) Kollektivismus

Der Kollektivismus geht vom Ganzen aus und baut von ihm her die Gesellschaftsordnung auf. Nach J. Messner³⁹⁾ ist nicht der Mensch mit seinen existentiellen Zwecken für den gesellschaftlichen Gesamtprozeß, der von biologisch- oder ökonomisch-evolutionistischen Formkräften bestimmt wird, entscheidend; vielmehr steht der Mensch ganz im Dienste des Ganzen und darf als Bereich der Selbstbestimmung (Freiheit) nur beanspruchen, was jene Organisation ermöglicht.

Die Gemeinschaft ist Ansatzpunkt und zugleich Selbstzweck; sie allein besitzt reales Sein, sie ist "Substanz". Das Ganze ist das Erstwirkliche, Primäre; die Glieder sind die abgeleiteten, sie haben Eigenwirklichkeit nur insofern sie Glieder des Ganzen sind. Der Einzelne ist nicht Ziel, nur Mittel, nur Objekt des Ganzen. Es gilt der Satz: Der Einzelne ist nichts, die Gemeinschaft ist alles. Indem das Kollektiv absolut gesetzt wird, wird das Personsein des Menschen negiert. Für die freie Selbstverwirklichung der Person ist so wenig Raum wie für politische Freiheiten und Grundrechte. Die Würde des Menschen ist in Gefahr, durch eine despotische Unterordnung unter die Gemeinschaft mißachtet zu werden. Die Gemeinschaftswerke der Kultur sind vom Staat oder von der Partei dirigiert und dienen als Mittel zur ideologischen Beeinflussung der Menschen.

38) Nell-Breuning, WbP I, Sp. 13, gibt eine religionsphilosophische Deutung des Individualismus dahin, daß der Individualismus im tiefsten Wesen nicht anders als die Loslösung der menschlichen Persönlichkeit aus ihrer wesenhaften - natürlichen und übernatürlichen - Gottbezogenheit verstanden werden könne.

39) NR, S. 158 f.

Wir denken beim Kollektivismus zunächst an den Kommunismus⁴⁰⁾ mit der Lehre, daß die Gesellschaft biologisch-evolutionistischen oder ökonomisch-evolutionistischen Gesetzen, also einem "Sozialdeterminismus"⁴¹⁾ unterworfen ist. Hier gilt der Einzelne als ein Produkt der Gesellschaft: "Daß er so ist, wie er ist, ist das Werk der Gesellschaft. Was die traditionelle Philosophie das Wesen des Menschen nennt, ist die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse."⁴²⁾ Wenn also der Mensch das Produkt der Gesellschaft ist, so setzt dies voraus, daß er ihr völlig ausgeliefert ist.

Nach Bochenski⁴³⁾ handelt es sich beim kommunistischen Kollektivismus um das "Gesetz des Zusammenhangs", "die vielleicht wichtigste und fundamentalste Lehre des Kommunismus", das "die Hegelsche Lehre des Ganzen vor dem Teil",⁴⁴⁾ also einen "metaphysischen Kollektivismus" enthält: das Individuum existiert nur in dem Ganzen und durch das Ganze, deshalb nur für das Ganze. Alles Individuelle ist nur ein "Moment" des Ganzen, d.h. der Teil, das Individuum, hat seine Wirklichkeit nur im Ganzen und durch das Ganze. Die Hegelsche Lehre ist dialektisch zu verstehen: das Individuum wird "aufgehoben" zugunsten des Ganzen, etwa des Staates, dieses Ganze wird aber wieder "aufgehoben" durch ein höheres Ganzes, in welchem das Individuum auch ein

40) Es gibt viele Formen des Kommunismus: den Marxismus (wobei man den klassischen Marxismus und den Neomarxismus unterscheiden müßte), den Leninismus, den Stalinismus, den Maoismus, den Titoismus, den Fidelismus usw. Man muß sich auch vergegenwärtigen, daß die philosophischen Grundlagen und die in kommunistischen Staaten praktizierte Gesellschaftsordnung auseinanderzuhalten sind. Soweit hier vom "Sozialismus" die Rede ist, soll klargestellt sein, daß nicht der freiheitliche Sozialismus, d.h. nicht die Sozialdemokratie des Godesberger Programms gemeint ist.

41) Messner, NR, S. 158 ff.

42) Schaff, S. 88, a.a.O.

43) Bochenski, Europäische Philosophie der Gegenwart, S.32 ff, 636

44) Diese Lehre geht auf Aristoteles zurück, vgl. unsere Ausführungen zum Universalismus bei Othmar Spann, S. 156.

"Moment" ist usw. ins Unendliche. "Am Ende bleibt nichts bestehen als der unendliche dialektische Prozeß der Idee - welche "Gott" genannt wird." Die Kommunisten machen sich diese Lehre in ihrer Weise zu eigen und setzen anstelle von Idee: "Materie". Die Wirklichkeit sieht so aus: eine kleine beherrschende Schicht, eine "Elite", übt aufgrund ihrer Machtstellung als politische Autorität und zugleich als Arbeitgeber eine totale, das ganze Leben des Einzelnen erfassende Beherrschung der breiten Massen aus.⁴⁵⁾

Unter Kollektivismus kann aber nicht nur die im kommunistischen Bereich herrschende Gesellschaftsordnung verstanden werden, er ist vielmehr die Gesellschaftsordnung aller totalitärer Staaten. Kennzeichnend ist die Verabsolutierung eines zum Gemeinschaftszweck erhobenen Wertes (Wirtschaft, Klasse, Rasse, Volk, Staat), der zur verpflichtenden Norm erklärt wird und alle Maßnahmen rechtfertigt, die seiner Förderung dienen.⁴⁶⁾ Der Regierende oder die Regierungsschicht ist der Wahrer dieses als Höchstwert erklärten Gemeinschaftszweckes, und die Übersteigerung und Vergötzung des proklamierten Wertes wird nur zu häufig auf die Person übertragen (Caesarenverehrung, Personenkult).

5.) Hinweis auf christliche Lösungen

Der Universalismus und der Solidarismus streben eine christliche Lösung an. Beide sind in Frontstellung gegen den Individualismus und Kollektivismus entstanden, also weithin apologetisch ausgerichtet.

Der Universalismus von O. Spann geht vom kontradiktorschen Gegensatz zweier sich ausschließender Prinzipien

45) Daß der sozialistische Humanismus im Anschluß an die Lehre des jungen Marx eine andere Bewertung des Menschen kennt, wird unten dargelegt werden.

46) Der Nationalsozialismus hat verkündet: "Du bist nichts, dein Volk ist alles" und "Recht ist, was dem Volke nützt..." (StLG "Nationalsozialismus", Bd. V, 6. Auflage, Sp. 915).

aus. Nach Spann ist die letzte unentrinnbare und überall in den Gesellschaftswissenschaften entscheidende Frage, ob die einzelnen Teile, die Individuen, das Primäre, der alleinige Grund der Gesellschaft sind, oder ob der Zusammenhang der Individuen im Gesellschaftsganzen das Primäre ist, dieser Zusammenhang auch den Grund der Gesellschaft bildet, ob also die Gesellschaft als logisch vorgegebene Wirklichkeit besteht, ob sie als eigene Ganzheit das Erstwirkliche ist und erst durch sie die Einzelnen bestehen, nur als Glied des Ganzen Wirklichkeit besitzen. Die Antwort im ersten Sinne ergäbe den Individualismus, die Antwort in zweiten Sinne aber nach Spann nicht den Kollektivismus, sondern den Universalismus gemäß dem Lehrsatz des Aristoteles: Das Ganze ist vor dem Teil.

Der Individualismus ist nach Spann das falsche, der Universalismus das richtige Gesellschaftssystem.

Der Solidarismus sieht nicht im Individualprinzip und nicht im Sozial- oder Kollektivprinzip die tragende Idee der Gesellschaft, sondern im Prinzip der solidarischen Verbundenheit: er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Gesellschaft und bei den Einzelnen (Doppelseitigkeitslehre) bzw. beim Einzelmenschen, aber nicht beim autarken Individuum wie der Individualismus, sondern beim sozialgebundenen Individuum, beim Menschen in seiner Doppelnatur als ens individuelle und ens sociale oder - wie H. Pesch sich ausdrückt - beim "Menschen inmitten der Gesellschaft". Er anerkennt auch die Gesellschaft als soziale Wirklichkeit.

HAUPTTEIL

1. Abschnitt: Katholische Soziallehre

I. ALLGEMEINE BEGRIFFSBESTIMMUNG

Unter Anwendung der Begriffsbestimmung über Sozial- oder Gesellschaftslehre ist "katholische Sozial- oder Gesellschaftslehre" als Sammelbegriff für das systematische Denken über die Gesellschaftlichkeit, ihre Ursachen und Gebilde auf der Grundlage katholischen Glaubensgutes zu verstehen.

1.) Katholische Sozialphilosophie (Sozialontologie und Sozialethik) - Soziologie

Wir haben bei der Gesellschaftslehre als Sozialwissenschaft im allgemeinen unterschieden zwischen Sozialphilosophie, die das Gesellschaftliche spekulativ, grundsätzlich behandelt - sie ist zunächst als Sozialontologie zu verstehen, welche das gesellschaftliche Sein in seinen letzten Wahrheitsgründen zum Formalobjekt hat, sodann als Sozialethik als Lehre vom Sollen im Zusammenleben der Menschen mit dem gesellschaftlichen Sein in seiner Gutheit als Formalobjekt - und der Soziologie (Gesellschaftslehre im engeren Sinn), welche die tatsächlichen Erscheinungsformen des Gesellschaftslebens und ihre Regelmäßigkeiten erforscht.¹⁾ Dabei ist zu beachten, daß die Sozialphilosophie, die nach den letzten Gründen der Vergesellschaftung und ihrer Gestaltung fragt, ohne weltanschauliche Fundierung, d.h. ohne eine Grund- und Gesamtauffassung von Wesen, Ursprung, Wert, Sinn und Ziel der Welt und des Menschenlebens²⁾ nicht auskommt, die Soziologie aber als reine Erfahrungswissenschaft nicht

1) Vgl. Wildmann, a.a.O., S. 83; S. 82 f.

2) Brugger, a.a.O., S. 436.

nach dem Warum fragt und daher eines weltanschaulichen Fundamentes nicht bedarf. Wir haben es zwar mit einer katholischen Sozialphilosophie zu tun (die notwendig der Ergebnisse der Soziologie bedarf), es gibt aber keine typisch katholische oder genuin christliche Soziologie.

2.) Katholische Sozialtheologie

Neben der Sozialphilosophie nimmt die katholische Sozialtheologie in der katholischen Gesellschaftslehre einen wichtigen Platz ein. Sie unterscheidet sich von der Sozialphilosophie insofern, als sie sich zwar auch mit den natürlichen, vornehmlich aber mit den übernatürlichen Gründen des gesellschaftlichen Seins sowie der sich daraus ergebenden ethischen Postulate befaßt und ihr als Erkenntnisquelle zwar auch die natürliche Vernunft, vornehmlich aber die übernatürliche Offenbarung dient. Wildmann bemerkt dazu: "Die universale christliche Einheit natürlicher und übernatürlicher Ordnung fordert von ihr (der Sozialtheologie) selbstverständlich den Einbezug jener systematischen Erkenntnisse der philosophisch-empirischen Soziallehre, die in der Offenbarung nicht aufscheinen."³⁾

3.) Die Soziallehre des Lehramtes der katholischen Kirche

Eine höchst bedeutsame Rolle innerhalb der katholischen Soziallehre spielt die Soziallehre des Lehramtes der katholischen Kirche (kurz: kirchliche Soziallehre), die in Verlautbarungen der Inhaber des "ordentlichen Lehramtes" (also eines Konzils, des Papstes oder der Bischöfe) über Fragen der Gesellschaftsordnung und deren besondere Ordnungsstrukturen kundgetan wird. Vielfach wird die katholische Soziallehre einfach mit der kirchlichen Soziallehre gleichgestellt.⁴⁾ Daher ist die Frage zu stellen, ob die

3) Wildmann, a.a.O. S. 86 f

4) Vgl. z.B. Gundlach, Kath.Soziallehre, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl., 1959, Sp. 909 - 930

Verlautbarungen des Konzils, der Päpste (Enzykliken) usw. selbst als die katholische Sozialtheologie bzw. als "ursprüngliche, metaphysische und daher auch als streng wissenschaftliche Aussagen", also als Sozialphilosophie zu verstehen sind oder ob diese kirchliche Soziallehre neben der katholischen Sozialphilosophie und Sozialtheologie einen besonderen Platz einnimmt, indem sie etwa als praktische Anwendung von Erkenntnissen der Philosophen oder Theologen, als "Einübung in die katholische Soziallehre" bewertet werden muß. Die Antwort auf diese Frage ist gar nicht so einfach.

4.) Ist kirchliche Soziallehre identisch mit katholischer Soziallehre?

Wir vertreten die Auffassung, daß die kirchliche Soziallehre ein eigener Zweig der katholischen Soziallehre ist, und werden dies noch darzulegen haben.

Nell-Breuning⁵⁾ hat sich zur Frage, was mit katholischer Gesellschaftslehre gemeint sei, wie folgt geäußert: Unter katholischer Gesellschaftslehre versteht man

eine Soziallehre, die in katholischen Schulen vertreten wird, oder

eine Soziallehre, die mit der katholischen Glaubenslehre zumindest vereinbar oder verträglich ist, sodann

eine Soziallehre oder Sozialethik, die sich sogar aus der katholischen Glaubenslehre ableitet oder darauf weiterbaut, und schließlich

eine Sozialethik, die sich in lehramtlichen Dokumenten der katholischen Kirche, insbesondere in den päpstlichen Verlautbarungen, niedergelegt findet.

5) Nell-Breuning/Lutz, Kath. und evangel. Soziallehre - ein Vergleich, S. 51 ff. Vgl. auch Kulp, a.a.O., S. 9.

Bedeutsam an dieser Aufzählung ist zunächst, daß Nell-Breuning die katholische Soziallehre nicht einfach mit der des kirchlichen Lehramtes - die er übrigens als "Sozialethik" bezeichnet - identifiziert, sondern die Soziallehre, die in katholischen Schulen vertreten wird, d.h. doch wohl die Sozialphilosophie, an erster Stelle nennt. Dabei werden auch mehrere Strömungen oder Richtungen in der katholischen Sozialphilosophie im System oder zu einzelnen umstrittenen Fragen (z.B. der Staatsintervention) angedeutet. In der Vergangenheit ist zum Beispiel die solidaristische Schule der universalistischen (bzw. die norddeutsche der österreichischen oder Wiener Schule) gegenübergestellt worden; heute noch wird zuweilen von einer Mönchengladbacher und einer Walberbergerschule bzw. einer Schule der Jesuiten und der Dominikaner gesprochen.⁶⁾ Auch mit dem Begriff "Königswinterer Kreis"⁷⁾ wird ein bestimmtes sozial-philosophisches Programm verbunden.

Im übrigen scheint es sich bei obiger Äußerung von Nell-Breuning mehr um die Frage zu handeln, welchen Grad von Offenheit oder Affinität eine Soziallehre oder Sozialethik zur katholischen Glaubenslehre haben muß, um katholisch genannt zu werden - eine Frage, auf die wir zurückkommen werden.

5.) Drei Säulen der katholischen Soziallehre

Wir verstehen also unter katholischer Gesellschaftslehre den Inbegriff von katholischer Sozialphilosophie (samt der zugehörigen Soziologie), von katholischer Sozialtheologie und kirchlicher Soziallehre, und werden demnach bei der Besprechung der sich andeutenden Fragen von drei Trä-

6) Sie unterscheiden sich z.B. in ihrer ontologischen Grundlegung und in ihrer Auffassung vom Gemeinwohl.

7) Vgl. Nell-Breuning, "Octogesimo anno", in: Stimmen der Zeit 1971, H. 5, S. 289 ff (hier ist auch von einer "Vogelsangschule" die Rede), und: "Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an QA", in: Soziale Verantwortung, S. 571 ff. (Festschrift für Goetz Briefs).

gern oder Säulen der katholischen Soziallehre ausgehen, nämlich von der katholischen Sozialphilosophie (samt Soziologie - II), der katholischen Sozialtheologie (III) und der kirchlichen Soziallehre (IV).

II. DIE KATHOLISCHE SOZIALPHILOSOPHIE

1.) Ist es zulässig, von "katholischer" Sozialphilosophie zu sprechen?

Hier ist zunächst zu klären, ob es überhaupt zulässig ist, von "katholischer" Sozialphilosophie zu sprechen. Die Antwort kann nicht anders lauten als bei der Frage nach der Legitimation des Begriffs "christliche" Philosophie bzw. "katholische" Philosophie.

Entgegen der liberalistischen Vorstellung von einer absolut voraussetzungslosen Wissenschaft ist zunächst darauf zu verweisen, daß es philosophische Richtungen gibt, die unbestritten als unchristlich oder als widerchristlich bezeichnet werden; das trifft auf alle naturalistischen, materialistischen und die einseitig individualistischen Richtungen zu. Umgekehrt wird kein Anstoß daran genommen, daß die patristische und die scholastische Philosophie als christliche Philosophie bezeichnet werden, dies allerdings in einem besonderen Sinne, weil die mittelalterliche Philosophie nicht nur fast ausschließlich von Mönchen und Klerikern betrieben wurde, sondern auch thematisch von der Theologie her bestimmt war.⁸⁾ Es wird aber auch von "christlicher Anthropologie"⁹⁾ gesprochen, vom "christlichen Humanismus"¹⁰⁾, vom "christlichen Naturrecht" (im Gegensatz zum existenzialistischen oder zum sozialistischen), ferner von einem "christlichen Menschenbild".

Ob es eine "christliche" oder "katholische" Philosophie begrifflich geben kann, ist gleichbedeutend mit der Frage, ob philosophisches Forschen auf der Grundlage einer Weltanschauung möglich (oder sogar geboten) ist. Dazu hat der Philosoph Max Müller ausführlich Stellung genommen (wobei er ausdrücklich darauf hinweist, daß die christliche Reli-

8) Näheres: J. Pieper, Scholastik, S. 209

9) Lotz, Christliche Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen, S. 70 - 88

10) Messner, E., S. 32

gion eigentlich keine Weltanschauung ist, aber maßgeblich auf die Weltanschauung wirkt). Er sagt:¹¹⁾ "Nur auf dem Grund und Boden einer Weltanschauung erkennen wir alles das, was erkannt wird und in der Bodenlosigkeit einer fehlenden Weltanschauung könnte überhaupt nichts erkannt werden. Dies besagt nichts anderes, als daß die Weltanschauung das 'a priori', die vorgängige Bedingung einer jeden sich vollziehenden Einzelerkenntnis ist. Vollzieht sich doch jede Einzelerkenntnis dadurch, daß Einzelnes, auf das wir stoßen, bezogen wird auf Allgemeineres, das wir schon wissen; daß das zufällig Begegnende eingeordnet wird in einen vorhandenen Zusammenhang." Weltanschauung als solche ist auch "ursprünglicher als das Werk der Philosophen, die Philosophie". Es ist also durchaus berechtigt, von einer christlichen Philosophie bzw. einer katholischen Sozialphilosophie zu sprechen.

11) Max Müller, Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit, S. 12, 13, 14. Und er fügt hinzu: Diese Vorgängigkeit der Weltanschauung bedeutet aber nicht, daß diese "angeboren ist und vom Menschen überhaupt immer und je als einzelner mitgegeben wird. Mit ... dem Menschen selbst je schon gegeben ist ja nur die Möglichkeit dieser Weltanschauung." Sie ist auch kein Vorgegebenes in dem Sinn, als ob sie vom Philosophen als feststehend kritisklos hinzunehmen wäre. Im Gegenteil: sie kann die echte Sicht verhindern. Sie ist selbst Gegenstand der Philosophie, denn "Philosophie ist als Metaphysik und Ontologie ja gerade keine Erkenntnis des Einzelnen und Seienden, sondern Erkenntnis des allem Seienden zugrunde liegenden gemeinsamen Seins, damit der allem Weltlichen zugrunde liegenden Welt, Erkenntnis der alles Einzelerkennen leitenden Maßstäbe und Vorbe-griffe. Damit ist die Weltanschauung und die in ihr vor aller jeweiligen Einzelerkenntnis schon unreflektiert gehabte Welt gerade Thema der kritischen ontologischen und metaphysischen Untersuchung ... Wie der Philosoph auf dem Boden einer Weltanschauung zwar schon immer stehen muß, so ist dieser Boden, auf dem die Philosophie steht, zugleich ihr ureigenster Gegenstand selbst."

2.) Unter welchen Voraussetzungen kann eine sozialphilosophische Richtung katholisch genannt werden?

Weiter kommen wir auf die Frage zurück, in welchem Verhältnis eine sozialphilosophische Richtung zum katholischen Glaubensgut stehen muß, um katholisch genannt zu werden. Sicher ist es kein Kriterium, daß sie von Katholiken vertreten wird. Die von Nell-Breuning genannte Auffassung, daß es genügt, wenn eine Sozialphilosophie mit der katholischen Glaubenslehre vereinbar oder verträglich ist, das katholische Glaubensgut also als negative Norm anerkannt wird, findet sich auch sonst.¹²⁾ In der Regel wird jedoch eine sozialphilosophische Richtung nur dann als katholisch bezeichnet, wenn sie zur katholischen Glaubenslehre nicht nur in keinem Widerspruch steht, sondern zu ihr eine besondere Offenheit besitzt; dazu gehört mindestens, daß sie vom theistischen Weltbild ausgeht, daß sie sich zu einem "natürlich-christlichen" (natürlich im Gegensatz zu übernatürlich) Menschenbild bekennt, d.h. im Menschen das Ebenbild Gottes sieht und das letzte Ziel des Menschen nicht in der Erreichung menschlichen Glücks, sondern in Gott selbst erblickt.

Nach Utz kommt es ferner darauf an, wie die Soziallehre oder -philosophie zur christlichen Tradition steht¹³⁾, d.h. daß sie auf der traditionellen scholastischen Philosophie

12) Vgl. Gundlach, Sozialphilosophie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 337. Ferner Pieper, Scholastik, S. 220: Es gehört einfach zum Begriff einer christlichen Philosophie, daß die natürliche Vernunft von der Offenbarung Gottes her eine zumindest 'negative' Normierung empfangt." Ebd. S. 214 heißt es allerdings, die Bauform 'christlicher Philosophie' könne nur unter der Voraussetzung erörtert werden, "daß in Christus dem Menschen eine Auskunft zuteil geworden ist, die das Ganze der Welt und des Daseins betrifft und also, laut Definition, den Philosophierenden angeht und die außerdem kraft eines übermenschlichen Wahrheitsanspruchs gilt." - Wildmann, a.a.O., S. 148: Jede wahre Philosophie, die die Offenbarung zur negativen Norm hat, kann als christliche Philosophie bezeichnet werden.

13) Jedenfalls bezüglich des Personalismus (Personalismus in Ethik und Politik, S. 103). Darin sei die entscheidende (Forts. d. Anm. auf S. 38)

aufbauen muß. Wie wir sehen werden, trifft dies auf den Solidarismus zu, nicht aber auf den Universalismus. Trotzdem tragen wir keine Bedenken, den Universalismus Spanns nach seinem Selbstverständnis als katholische Gesellschaftslehre zu behandeln; zumindest ist er in seinen Ergebnissen mit der katholischen Glaubenslehre verträglich und vereinbar.

3.) Verschiedene katholische Gesellschaftssysteme

Die scholastische Gesellschaftslehre ist ein Ausschnitt aus der scholastischen Philosophie; sie ist gekennzeichnet durch die Seinsphilosophie und die Naturrechtsethik, die in einer Ziel- und Schöpfungslehre gründet und die arteigene Aufgabe des Menschen im Ganzen der Gotteswelt aus Wesen und Sein des Menschen als göttlichem Ebenbild verständlich macht.¹⁴⁾

Die philosophischen Gesellschaftssysteme des Solidarismus und Universalismus sind zu Anfang dieses Jahrhunderts entstanden; sie sind aber nicht ausschließlich repräsentativ für die katholische Gesellschaftsphilosophie; neben ihnen ist auch der "christliche Personalismus" zu nennen; nach Utz¹⁵⁾ spricht man auch von Familiarismus (Ermecke), ja sogar von Subsidiarismus.¹⁶⁾

Der Solidarismus wurde von Heinrich Pesch begründet, der in seinem 1904 erschienenen "Lehrbuch der Nationalökono-

(Forts. d. Anm. 13 von S. 37)

dende Frage enthalten, ob er zum grundsätzlichen und ursprünglichen Denken christlicher Form gehört, ob er also im eigentlichen Sinn ein Zentralinhalt der christlichen Philosophie ist oder ob er erst in zweiter Ordnung - als konkrete Anwendung ganz anders lautender Grundideen christlichen Gesellschaftsdenkens - auf die konkrete Gesellschaft anzusprechen ist.

14) Schuster, Soziallehre, S.5

15) Personalismus, in: Ethik und Politik, S. 102

16) Zuweilen ist auch von einer Gesellschaftslehre der "christlichen Existenzphilosophie" die Rede, wobei freilich fraglich ist, ob es diese gibt und was darunter für das Gebiet der Gesellschaftsphilosophie zu verstehen ist.

mie" den "extremen Systemen des Individualismus und des Sozialismus" eine dritte, eine christliche Gesellschaftsordnung gegenüberstellte, nachdem er schon 1893 eine umfangreiche Abhandlung in mehreren Bänden über "Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung" veröffentlicht hatte. Der Solidarismus macht die wechselseitige Verbundenheit der Glieder zur Gemeinschaft und umgekehrt, also in Bindung und Rückbindung, zum beherrschenden Prinzip allen menschlichen Zusammenlebens. - An die Lehre Peschs hat sich bis in die heutigen Tage ein reiches Schrifttum angeschlossen, durch das der Solidarismus weiter geklärt und ausgebaut wurde. - Der Solidarismus geht von der traditionellen Seinsphilosophie aus. Seine bedeutendsten Vertreter sind Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, der Nestor der katholischen Soziallehre.

Der Universalismus wurde von Othmar Spann in seiner 1914 erschienenen "Gesellschaftslehre"¹⁷⁾ und in anderen Schriften vertreten. Spann entwirft eine ganzheitliche Gesellschaftslehre, die er auf das aristotelische Axiom "das Ganze ist vor dem Teil" gründet. Er steht ebenfalls in scharfer Frontstellung zum einseitigen Individualismus wie auch zum Sozialismus. Die thomistische Seinslehre lehnt er ab und befolgt die "universalistische" Methode, die nur ein Entweder-Oder kennt: Entweder ist beim Individuum zu beginnen und von daher auch das Soziale zu beurteilen: Ergebnis ist der Individualismus, für den das Individuum die einzige Realität ist. Oder man beginnt beim Ganzen als Primärem, Erstwirklichem, während die Einzelnen nur die abgeleiteten sind, nur als Glieder der Ganzheit Wirklichkeit haben; Ergebnis ist der kinetische Universalismus.

17) 3. Aufl., 1930

III. DIE KATHOLISCHE SOZIALTHEOLOGIE

1.) Theologisierung der Soziallehre?

Die katholische Sozialtheologie ist erst jüngerem Datums. Zwar ist es nicht neu, daß sich die Theologie auch mit Fragen des menschlichen Zusammenlebens befaßt. Neu ist aber, daß die Sozialtheologie als eigene Disziplin der Theologie auf den Plan getreten ist und mehr oder weniger eine "Theologisierung der Soziallehre" anstrebt. Den entscheidenden Anstoß für die moderne Sozialtheologie hat Nikolaus Lonze in seiner Antrittsvorlesung vom 16.3.1956 als Inhaber des neu errichteten Lehrstuhles für "christliche Gesellschaftslehre und allgemeine Religionsphilosophie" an der Theologischen Fakultät der Universität München gegeben.

2.) Nur Bestätigung der Sozialphilosophie durch die Sozialtheologie?

Der Sozialtheologie wird gewöhnlich nur die Aufgabe zugestanden, die Erkenntnisse der Sozialphilosophie zu bestätigen und zu überhöhen. Dies ist insbesondere die Meinung der Solidaristen: in diesem Sinne haben sich wiederholt Nell-Breuning und Gundlach¹⁸⁾ geäußert; Messner¹⁹⁾ hat als Grund für diese Auffassung angegeben, daß aus der Übernatürlichen Offenbarung nichts Wesentliches für die Deutung des Menschen in seiner Existenz erwachse, was nicht schon der natürlichen Erkenntnis zugänglich wäre.

18) Nell-Breuning, Katholische und evangelische Soziallehre, in: Una Sancta, H. 4, 11. Jg., Dez. 1956, S. 189. Ferner: Solidarismus, WbP, H. V, 1951, Sp. 376. - Gundlach, Sozialphilosophie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 345; Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931, Sp. 1619. - Vgl. auch Utz, SE, S. 82 f., 97.

19) Messner, Zur Problematik des NR in der modernen Welt, in: Hochland, Aug. 1950, S. 535; ähnlich, wenn auch in abgeschwächter Form, NR, 5. Aufl., S. 137 ff.

W. Schwer²⁰⁾ hat schon vor ihm eine ähnliche Auffassung vertreten: aus dem Glauben ergeben sich nur neue Kräfte, um die in den verwurzelten Ordnungen gesteckten Ziele vollkommen zu erreichen.

In ähnlichem Sinn hat sich Max Müller geäußert²¹⁾: "Die Offenbarung stürzt ja keine einzige echte natürliche Erkenntnis um und kann dies auch gar nicht. Aber sie zeigt, wie das Ganze größer und weiter ist, als es der natürliche Sinn allein sieht; sie weist mehr Realitäten auf, als sonst unmittelbar begegnen und damit ist durch sie der Sinnzusammenhang und der Sinnbezug erweitert, damit dann auch der Platz einer jeden noch schärfer fixiert. Sie verhindert damit voreilige Abschlüsse und läßt die Offenheit zum natürlich niemals ganz faßbaren Ganzen bestehen."

Dies ist aber nicht die Meinung der Sozialtheologen. Ihnen geht es um mehr: die meisten verzichten zwar nicht auf die Erkenntnisse der Vernunft und auf die ontologische Basis, aber entscheidend soll das Gemeinschaftsleben unmittelbar von der Übernatürlichen Offenbarung und dem Glaubensgut der Kirche her erklärt und geordnet werden; von hier soll der Ansatzpunkt der katholischen Gesellschaftslehre genommen werden. Einige beanspruchen, daß die Sozialtheologie der Sozialphilosophie vor- oder übergeordnet sei.

3.) Verschiedene Meinungen der Sozialtheologen

Im einzelnen sind folgende Meinungen vertreten:

a) Lehre vom "inhaltlichen Überschuß" der Sozialtheologie

Zum mindesten behaupten die Sozialtheologen, soweit sie wie Monzel eine vermittelnde Stellung einnehmen, einen "inhaltlichen Überschuß" der Sozialtheologie gegenüber der natürlichen Sozialethik. Nach Nikolaus Monzel²²⁾ ist zum Beispiel das Wesensbild vom Menschen, das uns die

20) Schwer, Katholische Gesellschaftslehre, 1928, S. 142.

21) Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit, 1945, S. 31.

22) Monzel, Antrittsvorlesung vom 16.3.1956 über: Solidarität und Selbstverantwortung. Er hält zwar die "na- (Forts. d. Anm. auf S. 42)

übernatürliche Offenbarung vor Augen stellt, "von einer Adäquatheit und Gewißheit, die wir im philosophischen Suchen niemals erlangen können".²³⁾ Zur Begründung seiner Lehre vom inhaltlichen Überschuß der Sozialtheologie be-
ruft er sich auf die Erkenntnishemmung der menschlichen Vernunft durch die menschliche Kreatürlichkeit schlecht-
hin, die durch die Ur- und Erbsünde nicht erst hervorge-
rufen, sondern nur verstärkt wurde.

b) Spezifisch theologische Kategorien

Die Linie Monzels wird fortgeführt durch Josef Höffner.²⁴⁾ Er empfiehlt die Entfaltung spezifisch theologischer Kate-
gorien über das Naturrecht hinaus. Denn: "... eine rein philosophische Sozialethik ist eine Abstraktion, d.h. ein Absehen von der Wirklichkeit der übernatürlichen Heilsord-
nung".²⁵⁾ Als rein theologische Kategorien nennt er: "Er-
schaffung, Erbsünde, Erlösung, Volk Gottes, soziale Dimen-
sion der Sünde, Heilsgeschichte, Wiederkunft des Herrn
und Überwältigung der Weltgeschichte."²⁶⁾

Ähnlich Joachim Giers, Nachfolger auf dem Lehrstuhl Mon-
zels, in seinem Aufsatz: "Die Sozialprinzipien als Problem

(Forts. d. Anm. 22 von S. 41):
turrechtliche Sozialethik" nach wie vor für unent-
behrlich; vom Solidarismus sagt er, er sei keine über-
holte Angelegenheit, vielmehr eine Wesensauffassung
vom menschlichen Zusammenleben, die von Philosophie
und Theologie systematisch begründet und dargestellt
werden kann.

23) Monzel, ebd., S. 23.

24) Höffner, Sozialethik, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl.,
1962, Sp. 279. - Messner, NR, S. 137, sagt, Höffner
habe zweifellos am schärfsten die Differenz in der
Diskussion über Naturrethik und Sozialtheologie
herausgearbeitet.

25) Höffner, ebd., Sp. 274/75; ferner: Christliche Gesell-
schaftslehre, S. 23; Versuch einer Ortsbestimmung der
christlichen Gesellschaftslehre, in: Jahrbuch des In-
stituts für Christliche Sozialwissenschaften, 1960,
S. 14. - Weitere Vertreter der Sozialtheologie sind
z.B. Josef Fuchs, SJ: Lex naturae. Zur Theologie des
Naturrechts. Ferner: Albert Auer, OSB: Der Mensch hat
Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund von heute.

26) Höffner-Verdroß-Vito, Naturordnung, S. 23 - 28.

der christlichen Soziallehre"²⁷⁾; er sieht als Ergebnis der bisherigen theologischen Bemühungen in der Soziallehre an, daß theologische Aussagen die sozialen Lehren nicht nur zu verdeutlichen, sondern unsere Erkenntnis auch um Neues zu bereichern vermögen.²⁸⁾ So sind die Sozialprinzipien, z.B. Solidarität und Einheit in der Gesellschaft, auch theologische Fragen und erhalten in der dogmatischen Theologie eine andere Dimension als in der Soziallehre.²⁹⁾

c) Reine Sozialethik

L. Geck³⁰⁾ vertritt eine reine Sozialethik, die nur aus der übernatürlichen Offenbarung schöpft und völlig selbstständig neben der Sozialphilosophie steht. Seine Auffassung deckt sich im Ausgangspunkt mit der protestantischen. Auf protestantischer Seite gibt es nämlich keine eigene Sozialphilosophie, sondern nur eine Sozialethik, die sich ausschließlich auf die Bibel stützt. Nell-Breuning³¹⁾ hat die Gründe dafür dargelegt: die Rückbeziehung der Ethik auf ein ontologisches Fundament und das "Naturrecht" mit der Lehre von natürlich erkennbaren sittlichen Normen und verstanden als "die rechtliche Ordnung insbesondere des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft, die sich aus der Natur der Dinge, hier aus der Menschennatur selbst ergibt", werden abgelehnt. Jedenfalls ist dies die herrschende Auffassung auf evangelischer Seite. Insbesondere hat Karl Barth das "natürliche Sittengesetz" entschieden verworfen. - (Hieraus wird auch verständlich, warum wir von "katholischer" und nicht von "christlicher" Sozialphilosophie und Soziallehre sprechen.)

27) Giers, Münchener Theologische Zeitschrift, 4/1964, Jg. 15, S. 278 - 294.

28) Ebd., S. 291.

29) Giers, ebd., erhofft sich aus der theologischen Behandlung der Soziallehre einen Brückenschlag zur protestantischen Sozialethik, "um zu einer umfassenden christlichen Soziallehre zu kommen".

30) Geck, Christliche Sozialprinzipien zum Aufbau einer Sozialtheologie, in: Theologische Quartalschrift 1950, S. 28 - 53.

31) Nell-Breuning/Lutz, Katholische und evangelische Soziallehre - ein Vergleich. Dazu: Karrenberg, Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik, in: Normen der Gesellschaft, S. 49 ff.

Der reinen Sozialethik wird entgegengehalten, daß sich aus der Bibel selbst Hinweise auf die Geltung des Naturrechts ergeben. So verweist B. Schöpf³²⁾ auf die Frage des Herrn: "Warum erkennt ihr nicht selbst, was richtig ist?" - oder auf den sogenannten Lasterkatalog, indem er fragt: "Sind diese Taten deshalb böse, weil Christus sie verwirft, oder verwirft er sie, weil sie in sich böse sind?" Das stärkste Argument für das Naturrecht aus der Bibel wird in Paulus, Röm. 2/14, gesehen.

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis Rauschers³³⁾ auf die Pastoralkonstitution zu beachten: das Konzil habe vor der Frage gestanden, ob der Dialog der Kirche mit der Welt von oben oder von unten her zu führen sei, ob die Kirche der Welt einfach das Evangelium zu bringen habe oder ob die Kirche die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Welt zu erkennen und anzuerkennen habe (übrigens eine Frage, die sich schon für Thomas in bedrängender Weise stellte), als Voraussetzung des Dialogs des gemeinsamen Gebens und Nehmens, des wechselseitigen Ineinandergreifens von Schöpfungs- und Heilsordnung, von Natur und Gnade, von Naturrecht und Evangelium; das Konzil habe sich für die zweite Alternative entschieden. - In dieser Sicht kommt dem Naturrecht als Plattform für das Gespräch mit Nichtchristen eine besondere Bedeutung zu.

Neuerdings wird aber sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite sogar in Frage gestellt, ob es eine spezifisch christliche Materialethik überhaupt gebe, d.h. ob das christliche Sittengesetz inhaltlich von dem natürlichen Sittengesetz, das mit der praktischen Vernunft erkannt wird, abweiche. Darin ist die Problematik enthalten, was an den aus dem Neuen Testament sich ergebenden sittlichen Normen für das Gesellschaftsleben als spezifi-

32) Schöpf, Das Naturrecht in der katholischen Moralthologie, in: Höffner-Verdross-Vito, Naturordnung, S. 99 f.

33) Rauscher, Sub luce Evangelii, Naturrecht und Evangelium in der Pastoralkonstitution, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 1966, S. 69 ff.

fisches Christianum anzusehen ist und was zum Humanum gehört.³⁴⁾ Diese Fragen sind noch nicht ausdiskutiert.

4.) Frage nach der Entwicklung der Sozialtheologie

Noch ist die Entwicklung der Sozialtheologie nicht eindeutig zu erkennen. Wird die Grundlage der katholischen Soziallehre künftig eher durch die Sozialtheologie als durch die Sozialphilosophie gebildet werden? Übrigens wird eine reinliche Scheidung zwischen Sozialtheologie und Sozialphilosophie dadurch erschwert, daß die namhaftesten Vertreter der Sozialtheologie Anhänger des Solidarismus und umgekehrt viele Vertreter des Solidarismus - wie Pesch, Gundlach und Nell-Breuning - selbst Theologen sind und sich philosophische Gedankengänge (gerade bei Pesch) zuweilen mit theologischen vermischen. Klar ist: Das Materialobjekt, die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, ist bei der Sozialtheologie das gleiche wie bei der Sozialphilosophie, das Formalobjekt ist jedoch typisch theologisch.

5.) Sozialtheologie und kirchliche Soziallehre

Man muß hier noch die Frage nach dem Verhältnis von Sozialtheologie zu kirchlicher Soziallehre stellen, das nach unserer Meinung unproblematisch ist, da dem Papst als dem obersten Lehrer der Kirche gerade in theologischen Fragen die autoritative Entscheidungsbefugnis zusteht. Man wird die Charakterisierung der Rundschreiben der Päpste als "vorwiegend theologische Dokumente" durch Schuster³⁵⁾ gelten lassen müssen.

34) Vgl. Schüller, Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?, in: Fragen des sozialen Lebens 6, S. 16 ff. Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre (Bericht über das Symposium der Kath. Sozialakademie Österreichs vom 8. - 10. Nov. 1968, hrsg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs). Zu Karl Barth bemerkt Schüller (ebd. S. 36), wenn man seine Argumentation analysiere, so finde man heraus, daß er meist entgegen seiner eigenen Methodenlehre einen sehr kräftigen Gebrauch von seiner praktischen Vernunft mache.

35) Schuster, Soziallehre, S. 8, 11.

IV. DIE SOZIALLEHRE DES LEHRAMTS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Die Soziallehre des Lehramts der katholischen Kirche, häufig (aber ungenau) die päpstliche Soziallehre oder (zutreffender) die kirchliche Soziallehre genannt, haben wir als höchst bedeutsamen Teil der katholischen Soziallehre bezeichnet, aber ihren Platz neben der katholischen Sozialphilosophie und -theologie nicht endgültig bestimmen können.

1.) Kirchliche Soziallehre und Sozialphilosophie

Dabei sind wir der Frage begegnet, ob die kirchliche Soziallehre ebenfalls als Sozialphilosophie zu werten ist oder ob sie gar die katholische Sozialphilosophie schlechthin darstellt, neben der eine eigenständige katholische Sozialphilosophie nicht bestehen könnte.

Es ist Anlaß gegeben, diese Frage aufzuwerfen. Zum Beispiel vertritt Schuster³⁶⁾ den Standpunkt, daß die Soziallehre der päpstlichen Rundschreiben als philosophische Lehre, nämlich als scholastische Philosophie, anzusehen ist, insofern (nicht bloß reine Glaubenslehren, sondern darüber hinaus) "auch der Kreis natürlich-sittlicher Anschauungen" den Gegenstand kirchlicher Entscheidungen bilden. In ähnlichem Sinn sagt Wildmann³⁷⁾, daß die einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen - jedenfalls von Pius XII - "auf höchster Ebene sozialphilosophischer Abstraktion" stehen und eine "genuine Sozialmetaphysik" darstellen. Das Urteil Papst Pius XI über die Enzyklika Rerum Novarum könnte ähn-

36) Schuster, Soziallehre, S. 11 f.

37) Wildmann, a.a.O., S. 167 ff; 203; 217/218. Wildmann betont dies mit Entschiedenheit gegenüber der rein sozialethischen Gesellschaftslehre (von ihm Ethizismus genannt) von Utz, Verpaalen u.a., welche die Ableitung der Gesellschaft von der Person als vorphilosophische, populärwissenschaftliche Formulierung der päpstlichen Verlautbarungen erklären; vgl. Utz, Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips, in: NO 10, 1956, S. 11, 13, 21 usw.

lich gedeutet werden, wenn er (in QA I, 20)³⁸⁾ von abstrakten, jeweils auf die Wirklichkeit anzuwendenden Grundsätzen spricht. Noch deutlicher kommt dies bei Pius XII im Rundschreiben *Sertum Laetitiae* (1939) zum Ausdruck, wo die Enzykliken *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* als der *philosophia perennis* zugehörig bezeichnet werden.³⁹⁾

Dazu ist die Bemerkung von Papst Pius XI in *Quadragesimo Anno* zu beachten, daß eine eigene katholische "Sozialwissenschaft" entstanden sei und daß eine große Anzahl gelehrter Männer aus dem Priester- und Laienstande den Ausbau der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft "unter Leitung und Führung der Kirche" in Angriff genommen habe.⁴⁰⁾ Wenn die gelehrten Männer an den Universitäten usw. "unter Leitung und Führung der Kirche" arbeiten, dann muß füglich bezweifelt werden, ob es sich dabei um eine eigenständige, wissenschaftlichen Methoden folgende (katholische) Sozialphilosophie handelt. Gundlach legt diese Worte dahin aus, daß diese Wissenschaftler in Anerkennung des kirchlichen Lehramtes und der katholischen Glaubenswahrheiten als "negativer Norm ihres Forschens" tätig sind. Wir haben Zweifel, ob diese Auslegung dem Wortlaut der Enzyklika entspricht. Dieser Frage braucht jedoch deshalb nicht weiter nachgegangen zu werden, weil sich in dem Rundschreiben *Mater et Magistra* von Johannes XXIII⁴¹⁾ eine fast gleichlautende Formulierung über die Mitarbeit gelehrter Männer findet, jedoch ohne den Zusatz, daß die Mitarbeit "unter Leitung und Führung der Kirche" stehe. Durch diese Abweichung vom Wortlaut des früheren Zitates dürfte der Befürchtung einer Bevormundung der katholischen Sozialphilosophie durch das kirchliche Lehramt der Boden entzogen sein; im Gegenteil kann mit Welty⁴²⁾ darin die Anerkennung gesehen wer-

38) Zitiert nach Rohrbasser, S. 13. Vgl. dazu Gundlach, *Katholische Soziallehre*, in: *StLGG*, Bd. IV, 6. Aufl., 1959, Sp. 909 f.

39) Vgl. Wildmann, a.a.O., S. 203, Anm. 56, und S. 204

40) QA I, zitiert nach Rohrbasser, S. 13

41) *MM* 4. Teil, Nr. 220; zitiert nach Welty, *Kommentar zu MM*, S. 193 f.

42) ebd., S. 194, Anm. 142

den, daß "die kirchlich-katholische Soziallehre nicht mit der Soziallehre der kirchlichen Hierarchie" identisch ist; wir würden allerdings diese mißverständliche Ausdrucksweise Weltys dahin korrigieren, daß "die katholische Soziallehre nicht mit der kirchlich-lehramtlichen Soziallehre zusammenfällt". Eine Bestätigung dafür, daß der Raum für eine eigenständige katholische Sozialphilosophie frei ist, sehen wir auch in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die jeden Zweifel an der Eigenständigkeit wissenschaftlichen Forschens und Philosophierens ausschließt.⁴³⁾

2.) Kirchliche Soziallehre als dritte Säule der katholischen Soziallehre

Man wird in der Tat nicht bestreiten können, daß die Soziallehren speziell von Leo XIII, Pius XI und Pius XII sich weithin nicht auf theologischem, sondern philosophischem Gebiet bewegen, insbesondere soweit sie sich mit Fragen des natürlichen Sittengesetzes befassen, und diese dürften den weitaus überwiegenden Teil ihres Inhalts ausmachen. Dies gilt z.B. auch für die Enzyklika Quadragesimo Anno, obwohl sie nach der Überschrift von der gesellschaftlichen Ordnung, ihrer Wiederherstellung und ihrer Vollenendung "nach dem Heilsplan der Frohbotschaft" handelt. Es stimmt auch nicht mit der Wirklichkeit überein, daß die kirchlichen Verlautbarungen nur das Ergebnis, sozusagen das Destillat dessen seien, was die Sozialphilosophie vorher erarbeitet hat. Oft genug war es umgekehrt, daß Verlautbarungen der kirchlichen Soziallehre die Sozialphilosophie befruchtet und Anlaß zur philosophischen Aufbereitung gegeben haben. Das Verhältnis von beiden ist nicht das von

43) Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute, z.B. S. 492/93, 509, 515/16, zitiert nach Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium. Für die Theologie, also auch für die Sozialtheologie, mag sich die Sache anders verhalten. Man denke an die Auseinandersetzung Rahner contra Halbfas.

Wissenschaft und praktischer Anwendung, vielmehr das von Geben und Nehmen. Es erscheint daher schon aus diesem Grunde gerechtfertigt, die kirchliche Soziallehre in ihrer Besonderheit als Mischung von Theologie und Philosophie, von Wissenschaft und angewandter Lehre als dritte Säule der katholischen Soziallehre gelten zu lassen.

Im katholischen Schrifttum wird allerdings die Auffassung vertreten, daß Wesen und Zweck der lehramtlichen Verlautbarungen auf die Praxis ausgerichtet sein müssen. So sagt Muhler⁴⁴⁾: Die kirchliche Soziallehre ist keine Philosophie und keine Theologie, sie ist "eine Übersetzung der Theorie in die Praxis", oder: Die päpstlichen Enzykliken sind "keine Lehrbücher, sondern ein Ruf in die Zeit, Echo, Antwort und Urteil in einem". Ähnlich Külp⁴⁵⁾: Die Soziallehre des kirchlichen Lehramtes ist "keine abstrakte ... Theorie, sondern Leitbild des verantwortlichen Dienstes an der Welt", die die gottgesetzten Normen auf die Verhältnisse der Gesellschaft anwendet.

Die Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Soziallehre zur Sozialphilosophie verliert an Bedeutung, seit in Mater et Magistra die Tendenz sichtbar wird, die praktisch-pastorale Art in den Vordergrund zu stellen und die philosophischen Ausführungen zurücktreten zu lassen. Eine Neubestimmung auf das Wesen und die Methode der kirchlichen Stellungnahmen zu Gesellschaftsproblemen scheint sich in dem Sinn anzubahnen, daß sie eher als Orientierung oder - um mit Külp zu sprechen - als Leitbild des verantwortlichen Dienstes der Kirche an der Welt aufzufassen sind.

3.) Vernunftkenntnis und Glaubenserkenntnis nach Thomas v. Aquin

Wir haben Schuster Recht gegeben, wenn er die lehramtlichen Verlautbarungen auf dem Gebiet der Soziallehre als theologische oder vorwiegend theologische Dokumente be-

44) Muhler, a.a.O., S. 13, 21

45) Külp, a.a.O., S. 9

zeichnet; auch Nell-Breuning⁴⁶⁾ meint: wenn das kirchliche Lehramt als solches lehrend auftritt, so philosophiert es nicht, sondern schöpft aus dem depositum fidei: die ihm eigentümliche Erkenntnisquelle ist nicht das Licht der menschlichen Vernunft, sondern die göttliche Offenbarung. Andererseits ergeben unsere bisherigen Ausführungen, daß der Inhalt der kirchlichen Stellungnahmen überwiegend als Sozialphilosophie anzusprechen ist, d.h. durch den sozial-ontologischen Ausgangspunkt und die Berufung auf das Naturrecht gekennzeichnet ist. Dies ist jedoch kein Widerspruch. (Wildmann, a.a.O., S. XIX, spricht vom philosophisch-theologischen Grundcharakter der sozialen Lehren der Päpste.) Zur Erklärung muß aber folgende Bemerkung eingeschaltet werden.

Thomas von Aquin hat erstmals Glauben und Wissen nach ihren Quellen, dem lumen supernaturale als der die Offenbarung erschließenden Glaubensquelle und dem lumen naturale als der natürlichen Erkenntnis der Schöpfungsordnung getrennt. Die Erkenntnis des Glaubens setzt die natürliche Erkenntnis voraus. Vernunft-erkenntnis und Glaubenserkenntnis stehen nicht gegeneinander, vielmehr hat Thomas aus den Ergebnissen der beiden Erkenntnisquellen in seinen Summen ein Gesamtgebäude errichtet. Diese Lehre ist heute noch Bestandteil der traditionellen katholischen Sozial- und Sittenlehre; insbesondere die kirchliche Soziallehre enthält einen bedeutenden Bestand von Vernunftwahrheiten, die als "natürliches" Christentum bezeichnet werden können und auch dem Nichtchristen zugänglich sind. Neben ihnen oder über ihnen stehen die übernatürlichen, die Offenbarungswahrheiten, die unmittelbar aus der Heiligen Schrift bzw. dem depositum fidei hergeleitet werden; freilich enthält auch die Bibel implicite oder explicite Vernunftwahrheiten.⁴⁷⁾

46) Nell-Breuning, Menschenbild, S.49

47) Daß neuerdings gefragt wird, ob nicht die Bibel auf dem Gebiet der Sozialethik nur Vernunftwahrheiten enthält, ist oben S. 45, Anm. 34, vermerkt worden.

Demnach schöpft die kirchliche Soziallehre aus zwei Quellen: aus der natürlichen Vernunftkenntnis der Schöpfungsordnung und der "Natur des Menschen" sowie aus der übernatürlichen Glaubensquelle der Offenbarung. "Unter Führung von Natur und Offenbarung" ist eine ständig wiederkehrende Formel der Sozialenzykliken. In einer Pfingstbotschaft Pius XII findet sich der Vergleich mit den beiden Wasserläufen: "Denn die Grundsätze des Naturrechts und die Offenbarungswahrheiten haben, wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe, beide ihre gemeinsame Quelle in Gott."⁴⁸⁾

Die Seins- und Wesenslehre des Thomas von Aquin wurde durch die Enzyklika Aeterni Patris (1879) zum Wegweiser christlicher Philosophie und Theologie schlechthin erklärt. Im Kirchenrecht (Codex Iuris Canonici von 1918, Can. 589 und 1366) ist ihr der erste Rang im Hochschulunterricht der Theologen eingeräumt und in der Enzyklika Studiorum Ducem von Pius XI (1923) wird Thomas als doctor communis anerkannt; die Kirche habe seine Lehre zu ihrer eigenen gemacht, heißt es da.⁴⁹⁾

4.) Das Naturrecht

Diese ungewöhnliche Hochschätzung der thomistischen Lehre kommt in der Soziallehre der Kirche sehr stark zum Ausdruck. Schon in Quadragesimo Anno wird davor gewarnt, in Offenbarung und Glauben allein die Leitbilder und Ordnungsnormen des menschlich-sozialen Lebens zu sehen und das Naturrecht als die tragende und verpflichtende Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung herausgestellt.⁵⁰⁾

48) Pfingstbotschaft Pius XII vom 1.VI.1941 zum 50jährigen Jubiläum von Rerum Novarum, in: Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, 498 (zit. nach Randziffern); vgl. Welty, Kommentar zu Mater et Magistra, S. 83/84.

49) Vgl. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin, S. 26, mit dortigen Anmerkungen 5 - 7.

50) Welty, Kommentar zu MM, S. 23/24.

Das Naturrecht ist insbesondere in der Enzyklika Divini Redemptoris (1937) eingehend behandelt; Utz⁵¹⁾ spricht von einer "großangelegten Lehre des Naturrechts". Auch in der Enzyklika "Mit brennender Sorge" (1937) spielt sie eine große Rolle. Pius XII hat in einer Ansprache vom 14.X.1955 "Über das Studium der Geschichte und der Rechtsentwicklung als Mittel zur Erkenntnis der naturrechtlichen Normen" die Unterscheidung von unwandelbaren und wandelbaren Normen (die sich schon bei Thomas findet), hervorgehoben und dadurch die kirchliche Naturrechtslehre weitergeführt und bereichert.⁵²⁾ Auch Johannes XXIII hebt auf das Naturrecht ab: "Jedoch hat der Schöpfer der Welt die Ordnung ins Innere des Menschen eingeprägt."⁵³⁾ Utz bemerkt dazu, mit diesem Satz in Pacem in Terris stehe und falle die ganze Enzyklika.⁵⁴⁾ Der Papst richtet dieses Schreiben erstmals an alle Menschen guten Willens, nicht nur an "seine Söhne"; dies kann der Papst, eben weil er seine Ausführungen auf Erkenntnisse der natürlichen Vernunft zurückführt, die jedem Menschen zugänglich sind.

Die einzelnen naturgegebenen Rechte sind in der Enzyklika Divini Redemptoris Pius XI und in der Weihnachtsansprache Pius XII von 1942 aufgezählt.⁵⁷⁾ Es sind dies: das Recht auf Leben, auf die Unverletzlichkeit des Körpers, auf die zum Leben notwendigen materiellen Güter, auf Eigentum, auf Arbeit, auf freie Berufswahl, Recht auf Vereinsfreiheit, Recht auf Ausübung der Caritas, auf Religions- und Gewissensfreiheit, Recht auf Ehe, Recht der Eltern auf Erziehung der Kinder.

51) Utz, Kommentar zu PT, S. 49.

52) Utz, Kommentar zu PT, S. 55.

53) Utz, ebd., Nr. 5.

54) Utz, ebd., S. 86, Anm. 2.

55) Nur der 5. Teil der Enzyklika befaßt sich ausdrücklich mit den Pflichten der katholischen Christen.

56) Zusammenstellungen über die Berufung der Sozialenzykliken auf das NR finden sich z.B. in Herders Sozialkatechismus (Welty), I. Bd., 4. Aufl., 1963, S. 161 - 215; bei Utz, Kommentar zu PT, S. 21 ff.; für Leo XIII, S. 48 ff.; für Pius XI, S. 55 ff.; für Pius XII, S. 86.

57) Vgl. Muhler, S. 69.

Die Anwendung des Naturrechts ist mannigfaltig und erstreckt sich auf alle Bereiche der Gesellschaftslehre. So wird z.B. der Ursprung der Gesellschaft und des Staates naturrechtlich erklärt. Dasselbe gilt vom Menschen als sozialem Wesen und seinem Verhältnis zur Gesellschaft.⁵⁸⁾

5.) Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes

Die Kirche nimmt ausdrücklich die Zuständigkeit in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen für sich in Anspruch, jedoch unter Beschränkung auf Fragen des Glaubens und der Moral. In Quadragesimo Anno wird unter Bezugnahme auf Leo XIII das Recht und die Pflicht des Papstes betont, über die sozialen und wirtschaftlichen Probleme mit höchster Autorität zu entscheiden, "nicht zwar in Fragen technischer Art, wozu sie weder mit den geeigneten Mitteln ausgerüstet, noch mit einem Auftrag betraut ist, wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat" (QA Nr. 41 ff). Auch in anderen kirchlichen Verlautbarungen kommt dies zum Ausdruck, zum Beispiel in Mater et Magistra, insofern sich die Kirche als Lehrmeisterin bezeichnet (MM Nr. 1 ff: die Kirche sorgt sich um den ganzen Menschen, sein seelisches Wohl vor allem, aber auch sein leibliches). Dabei ist offenkundig, daß in Problemen

58) Pius XII: Der Staat "hat seine Wurzeln in der Schöpfungsordnung, und er stellt selbst eines der konstitutiven Elemente des Naturrechts dar". Ansprache vom 5.8.1950. Oder: "Der Staat ist eine normale Ausstrahlung der menschlichen Natur" ... "nicht weniger natürlichen Ursprungs als die Familie", bei Welty, MM-Kommentar, S.58. - Ferner: Enzyklika Divini Illius Magistri (1929) über Familie, Elternrecht und Erziehungsrecht. Leo XIII: "Es ist in der Tat ein Gebot der Natur, auf welchem das Zusammenleben des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft beruht." - Enzyklika Diuturnum Illud (1881), H.II,211. Vgl.Utz, Kommentar zu PT, S. 24. - Utz, ebd., S. 25: Enzyklika Libertas (1888): "Gott ist es, der den Menschen für die Gesellschaft geschaffen und in den Verband von Wesen gleicher Art aufgenommen hat, damit er in der Vereinigung empfangen, was seine Natur fordert und er für sich allein nicht hätte erreichen können."

der Gesellschaftsordnung häufig sittliche Probleme impliziert sind; ja, die sittliche Erneuerung bildet die Grundlage der sozialen Neuordnung (vgl. QA, Überschrift und Nr. 127 ff., ferner MM Nr. 205 ff.: geistige und sittliche Werte müssen den Vorrang haben). In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über: Die "Kirche in der Welt von heute" wird erklärt, daß der Glaube alles mit einem neuen Licht erhelle; daraus ist erneut der Anspruch der Kirche abzuleiten, zu Fragen der Gesellschaftsordnung Stellung zu nehmen. - Die Zuständigkeit der Kirche beschränkt sich also nicht auf Offenbarungswahrheiten, sondern umfaßt auch die Vernunftwahrheiten. In Casti Connubii (Nr. 107) sagt Pius XI mit aller Bestimmtheit: "Die Kirche hat Christus der Herr selbst zur Lehrerin bestellt, auch zur Leitung und Führung im sittlichen Leben, wenngleich hier vieles dem Menschenverstand an sich nicht unzugänglich ist. Denn gleichwie Gott bezüglich der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten dem Lichte der Vernunft die Offenbarung beigegeben hat, damit, was recht und wahr ist, auch im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts von allen leicht, mit voller Sicherheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann, so hat er zum selben Zweck die Kirche als Hüterin und Lehrerin aller religiösen und sittlichen Wahrheiten bestimmt."

Die Sätze der kirchlichen Soziallehre sind als Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Sittengesetzes zwar nicht unfehlbar, aber als "authentische Erklärungen" in Fragen des Glaubens und der Moral für die Katholiken verbindlich; hierin liegt ihre große praktische Bedeutung.

6.) Die wichtigsten kirchlichen Verlautbarungen

Die wichtigsten sozialen kirchlichen Verlautbarungen sind folgende Enzykliken:

Rerum Novarum 1891 (Papst Leo XIII),
Quadragesimo Anno 1931 (Papst Pius XI),
Mater et Magistra 1961 (Papst Johannes XXIII),
Pacem in Terris 1963 (Papst Johannes XXIII),
Populorum Progressio 1967 (Papst Paul VI),
ferner die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: Über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes).

Daneben wären noch zahlreiche Rundfunkbotschaften und Gelegenheitsverlautbarungen (Ansprachen und Schreiben) zu nennen, insbesondere von Papst Pius XII, die sich mit Gesellschaftsfragen befassen.⁵⁹⁾

Nach Auffassung der Päpste bildet die kirchliche Soziallehre eine innere Einheit, die organisch gewachsen ist.⁶⁰⁾

Eine Eigenart der kirchlichen Soziallehre, nämlich die dominierende Rolle des Naturrechts, haben wir bereits behandelt.

- 59) Vgl. hierzu aus einem reichhaltigen Schrifttum, insbes.:
Nell-Breuning/Sacher, Die soziale Frage, S. 231 ff.;
Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika (1932);
Jostock: Die sozialen Rundschreiben - Leo XIII und Pius XI, mit Erläuterungen (1948);
Welty, Kommentar zu MM (1963), (Herder-Bücherei, Bd. 110);
Utz, Kommentar zu PP (1963), (Herder-Bücherei, Bd. 157);
Krauss, Kommentar zu PP (1967), (Herder-Bücherei, Bd. 286);
Muhler, Die Soziallehre der Päpste; ferner: Welty, Kat., Bd. I
- 60) Dies kann nicht dahin verstanden werden, daß die kirchliche Soziallehre einen monolithisch festen Ordnungsentwurf, ein geschlossenes System von ethischen Weisungen, ein Totalmodell von rezeptartigen Lösungen für das menschliche Verhalten in der Gesellschaft darstelle. So Wallraff (Die katholische Soziallehre - ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft, S. 27 ff.); er weist darauf hin, daß die Sätze "offen, allgemein, abstrakt, formal" gehalten sind; die Offenheit der einzelnen Sätze wandelt sich auch nicht durch eine Quantifizierung zu einem geschlossenen System; wo Wertverneinungen abgewehrt werden, sind sie bestimmt; wo Werte positiv zu fördern und zwischen mehreren abzuwägen ist, bleiben sie im Allgemeinen, Unbestimmten. Darin zeigt sich ein Strukturelement der katholischen Soziallehre: ein Dezisionismus ist ihr fremd; sie weist die konkreten Entscheidungen dem Verantwortungsbewußtsein des Handelnden zu.

7.) Aus dem Inhalt: Die menschliche Person

Was den Inhalt der Verlautbarungen angeht, so wollen wir uns auf eine Darstellung der Bedeutung des Menschen bzw. der menschlichen Person in den kirchlichen Verlautbarungen beschränken⁶¹⁾ und im übrigen versuchen, durch die in der Anmerkung⁶²⁾ gemachten kurzen Angaben wenigstens einen ganz allgemeinen Überblick zu vermitteln.

61) Zahlen in Klammern bezeichnen die Abschnitte der Enzykliken, bei RN in der Übersetzung von Gundlach (Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI), bei QA entsprechend der amtlichen römischen Übersetzung, beides in: Die sozialen Rundschreiben Leos XIII über die Arbeiterfrage, Pius XI über die gesellschaftliche Ordnung, mit Erläuterungen von P. Jo-stock.

62) Gegenstand von RN ist die Arbeiterfrage, also die "soziale Frage" im engeren Sinn. Das Schicksal der Arbeiter wird als "nahezu sklavenähnliches Joch" bezeichnet. Die soziale Frage ist nicht nur eine wirtschaftliche, sondern in erster Linie eine sittliche und religiöse. Zur Lösung der sozialen Frage sind drei Faktoren berufen: die Kirche - sie hat das Recht und die Pflicht, bei der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft mitzuwirken -, der Staat und die beteiligten Gruppen. Die Familie ist eine *societas naturalis*; als solche hat sie ihre eigenen Aufgaben und Verantwortlichkeiten, die vom Staat nicht aufgehoben werden können. Aber auch der Staat selbst ist eine natürliche, der Schöpfungsordnung entsprechende Einrichtung, ebenso die Autorität. Die staatliche Sozialpolitik und Sozialfürsorge wird bejaht, und zwar aus dem Recht und der Pflicht des Staates, das Gemeinwohl zu hüten und zu fördern. Die Vereinigungs- und Koalitionsfreiheit wird als Naturrecht anerkannt. Der extreme Sozialismus in der sich damals darbietenden Gestalt wird scharf abgelehnt, insbesondere wegen seiner Eigentumsfeindlichkeit. Demgegenüber wird das naturgegebene Recht auf Eigentum jedes Menschen als Einzelwesen betont. Die These von der "Arbeit als Ware" wird energisch zurückgewiesen, sie widerspreche der persönlichen Würde; soziale Gerechtigkeit wird gefordert.

QA behandelt gemäß der Überschrift "die Wiedererrichtung und Vollendung der Gesellschaftsordnung nach dem Evangelium", erfaßt also einen viel weiteren Themenkreis. Die Enzyklika wendet sich von der Arbeiterfrage zur Gesellschaftsordnung überhaupt. Das naturgegebene Recht auf privates Eigentum wird als Institution bestätigt, als "naturgewollte und naturgefor-

(Forts. d. Anm. auf S. 57)

(Forts. d. Anm. 62 von S. 56):

derte Grundlage jeder Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung". Eigentum hat aber eine Doppelfunktion, eine individuelle und eine soziale, eine dem Einzelwohl des besitzenden Menschen und eine dem Gesamtwohl der Gesellschaft zugewandte Seite, d.h. es ist sozialgebunden und sozialverpflichtet. Die Eigentumsordnung muß vom Grundprinzip der Gemeinwohlgerechtigkeit beherrscht sein. "Mit vollem Recht kann man dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet werden kann. "Die Verteilung der Erdengüter ist aufs schwerste gestört, sie muß sich nach der Gemeinwohlgerechtigkeit richten." Ferner wird das Verhältnis von Kapital und Arbeit behandelt. - Die Gesellschaft als "Einheit in wohlgeordneter Vielheit", als wohlgefügter Organismus mit dem Gemeinwohl als Ziel und Mitte muß nach bestimmten Grundprinzipien aufgebaut werden mit dem Bestreben, aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände zu kommen: Grundgesetz der Subsidiarität (die Glieder der Gemeinschaft sollen ihre Eigenständigkeit und die Aufgaben, die sie mit eigener Kraft lösen können, behalten; ebenso sollen die Rechte der kleineren Lebenskreise unangetastet bleiben. "Denn jede soziale Leistung soll ... ein Dienst an den Gliedern des sozialen Körpers sein, niemals aber sie vernichten oder ganz aufsaugen." (79)). Die Erneuerung der Gesellschaft muß die Schöpfungsordnung und die Heilsordnung, Natur und Übernatur einbeziehen, Vernunft und Offenbarung befragen.

Das Rundschreiben Divini Redemptoris (1937) ist hauptsächlich gegen den Bolschewismus gerichtet; "Mit brennender Sorge" (1937) gegen den Nationalsozialismus. Pius XII hat keine Sozialenzykliken herausgegeben, aber in vielen Rundfunkbotschaften (besonders in Weihnachtsbotschaften) die Unabhängigkeit der Kirche von bestimmten Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen betont, das Verhältnis Gemeinschaft und Person behandelt, den Totalitarismus in der Staatslehre abgelehnt und die demokratische Staatsverfassung seitens der Kirche als Schützerin der Menschenwürde und Freiheit als mögliche Staatsform anerkannt. Für ein geordnetes Gemeinschaftsleben werden fünf Forderungen aufgestellt (Weihnachtsbotschaft 1942): Würde und Rechte der menschlichen Person, Einheit der Volksgemeinschaft und in ihr besonders der Familie, Ehe und Grundrechte der Arbeit, Rechtspflege und Rechtssicherheit aufgrund des unverbrüchlichen Naturrechts, Staatsauffassung und Staatslenkung aus verantwortungsbewußtem christlichen Geist. - Schon er hat die Aner-

(Forts. d. Anm. auf S. 58)

(Forts. d. Anm. 62 von S. 57):

kennung eines internationalen Gemeinwohls und einer internationalen Gemeinwohlgerechtigkeit gefordert und die Solidarität und Zusammenarbeit der Völker in einer Völkergemeinschaft unter Verzicht eines Teiles ihrer Souveränität als Aufgabe hingestellt. Damit im Zusammenhang hat er eine Koexistenz in Wahrheit und Gerechtigkeit und die Abschaffung des Krieges verlangt. - In seiner letzten Weihnachtsansprache im Jahre 1957 hat er den großen Gedanken der Harmonie, der "Ordnung als Einheit in der Vielheit" gepriesen. Die Gesellschaft wird als Ordnungseinheit aufgefaßt. Der Begriff der Ordnung nimmt in der päpstlichen Soziallehre eine zentrale Stellung ein: es gibt eine objektive absolute Ordnung, die vom Schöpfer in die Welt hineingelegt ist. Die natürliche Ordnung zeigt sich im "Naturgesetz" (im natürlichen Sittengesetz) und im Naturrecht und kann vom Menschen mit seinen natürlichen Kräften erkannt werden.

MM ist zur 70jährigen Wiederkehr von RN erschienen und trägt den Titel "Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre"; Papst Johannes XXIII wiederholt zunächst die wichtigsten Lehren früherer Sozialenzykliken und betont die innere Einheit der päpstlichen Soziallehre. Sodann beschreibt er die Wandlungen der Gesellschaft mit einer erstaunlichen Vielseitigkeit der behandelten weltweiten Probleme, vor allem das Verhältnis zwischen den hochentwickelten und den in der Entwicklung begriffenen Staaten, also das Entwicklungsproblem, aber auch über die Erniedrigung der menschlichen Arbeit zur Ware, das primäre Nutzungsrecht aller Menschen und Völker an den Erdengütern, ferner Fragen der Ehe und Familie usw. Die Enzyklika zeichnet sich aus durch ihre praktisch-pastorale Art, ihren Verzicht auf lehrhafte Grundsatzserklärungen, und behandelt Fragen der menschlichen Arbeit und des Eigentums. Kerngedanken sind die Würde und Überlegenheit der menschlichen Person in natürlicher Eigenverantwortung und sozialer Gebundenheit, aber auch in ihrer übernatürlichen Gotteskindschaft.

PT "Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit" richtet sich als erste Enzyklika nicht nur an den Episkopat, die Kleriker und die mit dem päpstlichen Stuhl in Gemeinschaft lebenden Christgläubigen, sondern "an alle Menschen guten Willens". Der Papst setzt sich ganz konkret mit aktuellen Zeitproblemen auseinander, er stellt Verhaltensregeln auf für die gegenseitigen Beziehungen der Bürger untereinander sowie der Bürger zum Staat und umgekehrt, aber auch der Staaten unter-

(Forts. d. Anm. auf S. 59)

(Forts. der Anm. 62 von S. 58):

einander, wobei er das Bild eines föderativ aufgebauten Weltstaates entwirft. Im ersten Teil wird die Ordnung unter den Menschen mit der Nennung ihrer Rechte und Pflichten behandelt, im zweiten Teil das Verhältnis zwischen Bürgern und der Staatsgewalt, wobei grundsätzliche Ausführungen zum Gemeinwohl gemacht und die Pflichten des Staates gegenüber den Bürgern, die Belassung der Freiheit und die soziale Hilfe hervorgehoben werden. Im dritten und vierten Teil sind die internationalen Beziehungen und die Völkergemeinschaft angesprochen, wobei das Bild eines Weltstaates entworfen wird. Die am Ende der einzelnen Teile angefügten Ausführungen über die "Zeichen der Zeit" sind als für die Enzyklika kennzeichnend mit besonderem Interesse vermerkt worden (z.B. nach dem ersten Teil: wirtschaftlich-sozialer Aufstieg der Arbeiterklasse; ihr Anspruch, an den Gütern der Kultur teilzunehmen; zunehmende Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben; die ganze Menschheitsfamilie hat im sozialen wie im wirtschaftlichen Leben eine neue Gestalt angenommen; Bewußtsein der Menschen über ihre Gleichheit in der Menschenwürde usw.).

PP von Papst Paul VI hat die Lage der Entwicklungsländer und die Probleme der Entwicklung der Weltbevölkerung, man kann sagen die heutige soziale Frage in weltweiter Dimension, zum Gegenstand. Der ungehemmte Liberalismus, der den Profit als den hauptsächlichsten Motor des wirtschaftlichen Fortschritts betrachtet, wird in bisher nicht gekannter Schärfe verurteilt. In Fortführung der Gedanken der früheren Päpste wird die Einheit des Menschengeschlechts zu einer Leitidee der kirchlichen Soziallehre gemacht. Die Erde gehört allen, nicht nur den Reichen; das Eigentumsrecht darf niemals zum Schaden des Gemeinwohls genutzt werden, wie schon in früheren Enzykliken ausgeführt wurde. Das eigentliche Anliegen des Papstes geht dahin, in menschlicher Solidarität "einen Weg zu einer größeren Menschlichkeit", zu "einer wahrhaft universalen Gemeinschaft der Menschen" zu finden, eine menschliche Welt zu bauen.

Für die Pastoralkonstitution "Über die Kirche in der Welt von heute" in wenigen Sätzen eine auch noch so dürftige Übersicht über den Inhalt zu geben, ist bei der Fülle der behandelten Probleme unmöglich. Wir müssen uns daher mit den im Text gegebenen Hinweisen über die Bedeutung des Menschen bzw. der menschlichen Person und sonstigen gelegentlichen Bezugnahmen auf die Konstitution begnügen.

In Rerum Novarum heißt es bei der Erörterung der vom Sozialismus geforderten Abschaffung des Privateigentums, ein weiteres Eindringen in das Wesen der Menschennatur mache klar, daß der Mensch Herr seiner Handlungen sei und mit Vorbedacht und Überlegung über sich selbst verfüge und darum auch die Befriedigung seines Bedarfs für den Augenblick und für die Zukunft vorsorglich und nach eigenem Ermessen sichern müsse. Diese Vorsorge dem Staat zu übertragen, wäre ganz und gar nicht zu begründen. "Denn der Mensch ist älter als der Staat. Somit mußte er das Recht auf Sicherung von Leben und materieller Existenz wenigstens dem Wesen der Sache nach vor dem Aufkommen staatlicher Gebilde haben." (Nr. 6). Diese Sätze sind als Warnung vor einer Übersteigerung der Staatsmacht zu verstehen. - Wiederholt ist die Würde des Menschen hervorgehoben, durch die er zum Herrn der Erde berufen ist. Man soll im Arbeiter jene persönliche Würde achten, die ihm als Christen eignet (Nr. 16). "In dieser Hinsicht sind alle Menschen gleich, es gibt keinen Unterschied der Menschenwürde zwischen reich und arm, Herrn und Diener, Fürst und Untertan ... Ungestraft darf keine Macht die Würde des Menschen antasten." (Nr. 32). Die Würde des Menschen wird mit seiner Gottebenbildlichkeit begründet. Das Übernatürliche Ziel des Menschen als grundlegende und richtunggebende Glaubenswahrheit des Christentums führt zu einer Versöhnung der sozialen Gegensätze (Nr. 18). Lohngerechtigkeit, Koalitionsfreiheit, soziale Gesetzgebung werden zum Schutz des arbeitenden Menschen gefordert (Nr. 34). Jostock weist darauf hin, wie sehr "das Reich der Arbeit und der Wirtschaft auf den Menschen ausgerichtet und seiner personalen Würde untergeordnet wird".

In Fortsetzung dieser Ausführungen wird in Quadragesimo Anno mit Nachdruck auf die "Entproletarisierung des Proletariats" gedrängt und zur Ausführung ohne Säumnis aufgefordert (Nr. 59). Immer sei auf die Menschenwürde des Arbeiters zu achten (Nr. 83).

Über die kapitalistische Wirtschaftsweise heißt es, die Verkehrtheit beginne dann, wenn sie auf die Menschenwürde des Arbeiters (auf den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit sowie auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit) keine Rücksicht nehme (Nr. 101). Die reine Diesseitigkeitseinstellung und das falsche Menschenbild des Sozialismus bilden einen unüberbrückbaren Gegensatz zur christlichen Lehre.

Eine "sich steigernde Explizität des Persongedankens" in der kirchlichen Soziallehre von Leo XIII bis Pius XII weist Wildmann⁶³⁾ nach; für ihn ist die menschliche Person bei Pius XII "ontologisch zum Zentralwert der geschaffenen Ordnung" geworden.⁶⁴⁾ Mit der spanischen Neuscholastik und der christlich-sozialen Bewegung trete die Personwürde als Grundlage der Sozialontologie und -ethik immer schärfer in das Bewußtsein der Kirche.⁶⁵⁾

Für die Personhaftigkeit des Menschen ist seine Verantwortlichkeit und Freiheit wesentlich. "Persönlichkeit besagt ... Selbstbewußtsein und Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung, Geistseele und Unsterblichkeit"⁶⁶⁾; Person heißt vernunftbegabtes, freies Wesen. "Würde der Person", "Würde des Menschen" sowie "Freiheit und Würde des nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen" bilden nach Wildmann⁶⁷⁾ die stehenden Worte in den Sozialäußerungen Pius XII.

Die Begründung der Personwürde sieht der Papst in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die eine natürliche und eine übernatürliche Erklärung findet: die natürliche

63) Wildmann, a.a.O., S. 172

64) ebd., S. 188

65) J.G. Staab hat nach Wildmann (a.a.O., S. 172) eine zusammenfassende Darstellung der Lehre von der Menschenwürde bei den Päpsten von Leo XIII bis Pius XII gegeben, in: The Dignity of Man in Modern Papal Doctrine: Leo XIII to Pius XII, 1878 to 1955. A Dissertation, Washington 1957. Die Dissertation lag uns nicht vor.

66) Quellennachweis bei Wildmann, a.a.O., S. 174

67) ebd., S. 173

ist in seiner Geistnatur zu sehen, die übernatürliche in der Erlösung des Menschen durch Christus. - Während der Mensch als Krone der Schöpfung das Ebenbild Gottes ist, ist die vernunftlose Kreatur nur "eine Spur Gottes".⁶⁸⁾

An der Würde des Menschen nimmt auch seine Leibnatur - als Bestandteil des Menschen - teil.

Die (natürliche) Gottebenbildlichkeit ist statisch zu verstehen ("die menschliche Person ist das vornehmste und bewundernswerteste Schöpfungswerk"; sie wurde von Gott an die Spitze der sichtbaren Welt gestellt und in wirtschaftlichen wie in politischen Belangen zum Maß aller Dinge gemacht⁶⁹⁾) sowie dynamisch im geistigen Erkennen und Handeln.

Mit der Person sind "unveräußerliche Rechte" wesensmäßig verknüpft; sie sind ursprünglich, haften an der Person, sind der Natur und Zeit nach früher als alle irdische Gewalt; (sie sind nach Wildmann im metaphysischen Sinn "vorgemeinschaftlich", "vorstaatlich").⁷⁰⁾ Die Aufzählung der fundamentalen Personrechte ist in der Weihnachtsbotschaft von 1942 und in einer Ansprache an französische Familienväter vom 18.9.1951 enthalten.⁷¹⁾

Die Wahrung, Entfaltung und Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit bildet "Ausgangspunkt und Wesensziel des Gemeinschaftslebens". Diese fundamentale Aussage hat Pius XII zum Leitmotiv seiner sozialen Dokumente gemacht⁷²⁾; sie gehört fortan zum festen Bestandteil der katholischen Soziallehre. Nach Pius XII ist es eine Lehre der Vernunft, daß die Gesellschaft grundsätzlich für

68) Wildmann, ebd., S. 174

69) ebd., S. 173 ff.

70) ebd., S. 183

71) ebd., S. 186; vgl. oben Text IV,4, Anm. 57; auch Welly. Kat. I: Die Grund- und Menschenrechte, S. 215 ff., Frage 84 f.; ferner Muhler, S. 69, a.a.O.

72) Wildmann, a.a.O., S. 189, 191

den Menschen da ist und nicht der Mensch für die Gesellschaft.⁷³⁾

Papst Johannes XXIII hat die Lehre seines Vorgängers vom Aufbau der Gesellschaft von der menschlichen Person her übernommen. Sowohl in *Pacem in Terris* wie in *Mater et Magistra* weist er auf die Würde und die Rechte der Person und den Vorrang des Menschen vor den Sachen hin. "Den Menschen aber schuf Gott 'nach seinem Bild und Gleichnis' (Genesis 1,26), ausgestattet mit Verstand und Freiheit, und bestellte ihn zum Herrn aller Dinge" (PT 3). Bezüglich der Ordnung unter den Menschen (PT 8 ff.) sagt der Papst, jedem menschlichen Zusammenleben müsse das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist, ausgestattet mit Vernunft und Willensfreiheit, mit Rechten und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen; diese Rechte und Pflichten werden im einzelnen behandelt.

Bei der Behandlung des "natürlichen Rechts auf Eigentum" wird ausgeführt, es sei in der Natur der Dinge selbst grundgelegt, "daß der einzelne Mensch früher ist als die bürgerliche Gesellschaft, und daß diese zielhaft auf den Menschen hingeeordnet sein muß" (MM 109). Fundamentale Bedeutung hat dann der Satz: Nach dem obersten Grundsatz der katholischen Soziallehre "muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und sofern er zu einer höheren Ordnung berufen ist, die über die Natur ganz und gar hinausgeht" (MM 219).⁷⁴⁾

73) Ansprache an die italienische Mitgliedschaft der medizinisch-biologischen Vereinigung St. Lukas am 12.11.1944 und an die Teilnehmer des 1. Internat. Kongresses für Histopathologie am 13.9.1952 sowie an die Teilnehmer der 16. Sitzung des Internat. Dokumentationsbüros für Militärmedizin am 19.10.1953. Vgl. Wildmann, a.a.O., S. 192 und S. 194.

74) Zahlen in Klammern bei PT und MM bezeichnen die Abschnitte der Enzykliken nach der auf Anregung der deutschen Bischöfe hergestellten Übersetzung, entsprechend dem authentischen lateinischen Text, in: Herder Bücherei, Bd. 157 und Bd. 110. Einführung und Kommentar zu PT von A.F. Utz; zu MM von E. Welty. Die Nummerierung wurde jeweils von den Übersetzern hinzugefügt.

Die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils "Über die Kirche in der Welt von heute" kann als die magna charta der menschlichen Person in der kirchlichen Soziallehre gelten. Schon im Vorwort wird die engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie hervorgehoben: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände." (1)⁷⁵⁾ Vor den Augen des Konzils steht "die Welt der Menschen, d.h. die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit." (2) - Der Kirche geht es um "die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführung." (3) Um diesen Auftrag zu erfüllen, "obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten". (4) Als Kennzeichen der Welt von heute werden u.a. die tiefgehenden und raschen Veränderungen genannt: Industrialisierung, Verstädterung, verstärkte Information, Bevölkerungsfluktuation bewirken eine unablässige Zunahme der "Sozialisation" mit immer stärkeren Verflechtungen der Menschen untereinander, jedoch ohne eine entsprechende "Personalisation". Der rasche Wandel der Zustände führt zu Gleichgewichtsstörungen und Spannungen im Menschen selbst, in den Familien, in der Gesellschaft, in der Menschheit. "Gleichzeitig wächst die Überzeugung, daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer wei-

75) Die in Klammern angeführten Ziffern bezeichnen die Artikel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes", entsprechend der bischöflich genehmigten Übersetzung, in: Kleines Konzilskompendium, hrsg. von K. Rahner und H. Vorgrimler.

ter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten." (9) Im 1. Hauptteil trägt das 1. Kapitel die Überschrift "Die Würde der menschlichen Person": Ausgangspunkt ist die fast einmütige Auffassung der Gläubigen und Nichtgläubigen, "daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist". Die Auffassungen über die Frage: Was ist der Mensch, gehen weit auseinander. Die Kirche, von der Offenbarung Gottes unterwiesen, kann eine Antwort geben, um die wahre Verfassung des Menschen zu umreißen und seine Schwächen zu erklären, zugleich aber auch die richtige Anerkennung seiner Würde und Berufung zu ermöglichen: "Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch 'nach dem Bilde Gottes' geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen." (12) Hier ist auch die Sozialität des Menschen hervorgehoben: "Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben, noch seine Anlagen zur Entwicklung bringen." Erwähnenswert scheint noch der Hinweis auf die Zwiespältigkeit des Menschen. "Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis." (13) Der Wesensstand des Menschen ist gekennzeichnet durch die Einheit von Leib und Geistseele. "Das leibliche Leben darf ... der Mensch nicht gering achten"; die Würde des Menschen verlangt, "daß er Gott in seinem Leibe verherrliche und ihn nicht den bösen Neigungen seines Herzens dienen lasse". Der Mensch genießt aber Vorrang vor den körperlichen Dingen, "denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge". Wenn er die Geistigkeit und Unsterblichkeit sei-

ner Seele bejaht, erreicht er die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit. (14) Der Mensch überragt die Dingwelt durch seine Vernunft, die nicht auf die bloßen Phänomene eingeengt ist, sondern geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen vermag, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist. Die zu erstrebende Vollendung der Vernunftnatur der menschlichen Person ist die Weisheit; unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, "damit humaner wird, was Neues vom Menschen entdeckt wird". (15) Gerühmt wird ferner die Würde des menschlichen Gewissens (Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird) (16) und die hohe Bedeutung der wahren Freiheit ("die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, d.h. personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang") (17). - Im 2. Kapitel ist die menschliche Gemeinschaft behandelt; es sollen wenigstens Hinweise auf die allerwichtigsten Ausführungen gegeben werden: Menschliche Person und menschliche Gesellschaft stehen in gegenseitiger Abhängigkeit: "Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf." (25) "Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohle der Person orientieren, denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Person dienstbar gemacht werden und nicht umgekehrt." (26) - Das 3. Kapitel handelt vom menschlichen Schaffen in der Welt. Im 2. Hauptteil ist dem Wirtschaftsleben ein besonderes Kapitel gewidmet, von dem wir nur den einleitenden Satz wiedergeben können: "Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie

auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern: ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft." (63)

Die Enzyklika *Populorum Progressio*⁷⁶⁾ von Papst Paul VI ist von Anfang bis Ende durch die Frage nach dem Menschen gekennzeichnet. Sie will ein Gespräch beginnen, das sich nicht nur auf Erzeugnisse und technische Einrichtungen, sondern auf den Menschen bezieht (73). Es ist die Pflicht der Kirche, sich in den Dienst der Menschen zu stellen (1). Die Wirtschaft steht im Dienste der Menschen (26). Die Arbeit darf den Menschen nicht entmenslichen, indem sie ihn zum Sklaven macht, dem Arbeiter muß seine Würde gegeben werden, indem man ihn wirklich am gemeinsamen Werk teilnehmen läßt. Ziel muß sein, das Unternehmen zu einer echten menschlichen Gemeinschaft zu machen (28). "Wirtschaft und Technik erhalten ihren Sinn erst durch den Menschen, dem sie zu dienen haben." (34) Es geht darum, eine "menschlichere Welt zu bauen" (54). Der Wettbewerb sollte in den Grenzen gehalten werden, "die ihn gerecht und sozial, also menschlich machen" (61). In den Schlußartikeln wird nochmals mit aller Eindringlichkeit gefordert, für den "Weg zu einer größeren Menschlichkeit" Anstrengungen und Opfer zu bringen (79), in weltweiter Solidarität zum Handeln zu schreiten: alle Menschen, alle Völker haben ihre Verantwortung zu übernehmen (80), Egoismus, Stolz und Rivalitäten, Ehrgeiz und Ungerechtigkeiten müssen überwunden werden, "um allen den Weg zu einem menschlicheren Leben zu öffnen, wo jedem brüderliche Liebe und Hilfe zuteil werden" (82). Der Appell an die Katholiken (81), an Christen und Gläubige (82), an alle Menschen guten Willens (83), an die Staatsmänner, an die Gelehrten und schließlich "an

76) Dem deutschen Text der Enzyklika liegt die römische Übersetzung zugrunde, Herder-Bücherei, Bd. 286, mit Kommentar und Einführung von H. Krauss. Dort fanden wir die von uns verwendete Nummerierung der einzelnen Abschnitte vor. - Übrigens werden in dieser Enzyklika zum erstenmal zeitgenössische Autoren in den Bemerkungen zitiert, Kleriker wie Laien, z.B. von Nell-Breuning, de Lubac, Jacques Maritain, Collin Clark.

alle" zu einer solidarischen Entwicklung der Menschheit, die allen Menschen die Entfaltung ermöglicht, zu einem brüderlichen Leben in der wahrhaft einmütigen universalen Gemeinschaft der Menschen mitzuarbeiten, bildet sozusagen den Schlußakkord dieses aufrüttelnden Schreibens.

Alle diese Ausführungen sind Ausdruck eines wahrhaften "universalen Humanismus", nicht im Sinn des "in sich verschlossenen Humanismus", der ein "unmenschlicher Humanismus" ist, sondern des wahren Humanismus, "der sich zu Gott hin öffnet" (42). Ausgangspunkt ist "der wahre Mensch" (34), die umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit (13), sein Ziel die volle menschliche Entfaltung (6), eine umgreifende Vollendung (13), eine umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit (42); wahre Entwicklung muß umfassend sein (14).

H. Krauss (PT, S. 135) bemerkt dazu: Durch alle Ausführungen hindurch werden so die Grundlinien eines wahrhaften Humanismus sichtbar, die zu dem Aufruf zu einem "integralen" bzw. "universalen" Humanismus führen, der als Komponenten den Bezug auf den Geist und die religiöse Wirklichkeit beinhaltet und eine umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit anstrebt. Dem entspricht der stets wiederholte Appell zur Zusammenarbeit aller Kräfte.

Zusammenfassend erscheint die zentrale Stellung des Menschen in der Gesellschaft als hochbedeutsames Charakteristikum der kirchlichen Soziallehre. Von Rerum Novarum bis zu den neuesten Enzykliken bildet die Hervorhebung des Menschen als Ausgangspunkt und Ziel der menschlichen Gesellschaft, seit Pius XII die verstärkte Hervorhebung der menschlichen Person eine tragende Leitidee der päpstlichen Sozialaussagen. Dabei werden "Selbstbewußtsein und Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung, Geistseele und Unsterblichkeit" als Wesenselemente des Personbegriffs bestimmt, die Würde der Person als ihr eigentümlich angesehen. Die Begründung liegt in der Geistnatur des Menschen, die ihn als Ebenbild Gottes ausweist. Per-

son besagt also zunächst eine Seinsverfassung, erst in zweiter Linie eine sittliche Haltung.

In dieser Auffassung vom Menschen zeigen sich Berührungspunkte mit dem Solidarismus Peschs, bei dem der Name Person noch nicht vorkommt, wohl aber alle Merkmale des Personbegriffs vorhanden sind, und auch zur Sozialtheologie; bei ihr gesellt sich allerdings für den Ausweis der Gottesebenbildlichkeit des Menschen noch eine übernatürliche Komponente hinzu.

8.) Kritische Stimmen

An der Soziallehre des kirchlichen Lehramtes, bei der es sich nach Gundlach um Lehrverkündigung unter dem Gesichtspunkt von "wahr" und "falsch", keineswegs um seelsorgerisch gemeinte praktische Anweisungen handelt⁷⁷⁾, ist in den letzten Jahren starke Kritik geübt worden; ein gewisser Vertrauensschwund - als Pubertätskrise nach dem 2. Vatikanischen Konzil? - ist festzustellen. Es melden sich Stimmen, die Kirche als Amtskirche könne auf dem Gebiet des Gesellschaftlichen überhaupt nicht schöpferisch sein, oder sogar, die kirchliche Hierarchie könne nicht länger für die Gesellschaftslehre zuständig sein. Kritisiert wird die überwiegend naturrechtliche Fundierung, die wenig spezifisch Christliches enthalte, da sie ja auf allgemein einsichtige Sozialphilosophie abhebt. Das kirchliche Lehramt solle sich mehr oder ausschließlich auf die Sozialtheologie stützen und sich auf Sozialethik beschränken.⁷⁸⁾ In diesem Zusammenhang wird die Frage aufgeworfen, ob sich denn der der Kirche ver-

77) Vgl. Gundlach, Katholische Soziallehre, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl., Sp. 909. Zu Fragen des Sittengesetzes ist aber nicht das unfehlbare, sondern das fehlerbare Lehramt zuständig, für das der Grundsatz gilt: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

78) Vgl. z.B.: Möglichkeit und Grenzen einer katholischen Soziallehre. Symposium der Kath. Sozialakademie Österreichs, November 1968, S. 9 f., S. 73.

heißene Beistand des Heiligen Geistes auch auf Entscheidungen erstreckte, die auf das Naturrecht, also auf für alle erkennbare Vernunftwahrheiten gestützt werden. Schließlich wird beanstandet, daß die kirchliche Soziallehre sich zu sehr als wissenschaftliche Doktrin, als Lehrgebäude verstehe; mehr Sozialrealismus wäre am Platz.

Über die Forderung, daß auf kirchliche Stellungnahmen zu Problemen der Gesellschaftslehre verzichtet werden könne, ist nicht ernsthaft zu diskutieren. Gerade der moderne Mensch sieht sich mit der Erweiterung seiner Möglichkeiten in besonderem Maße mit Situationen konfrontiert, in denen er mit seinem individuellen Gewissen allein nicht entscheiden kann, weil dieses nach der Erfahrung irren kann. Dazu kommt die Tendenz, daß der Mensch sich die Maßstäbe seiner Handlungen selbst setzen will; mit seiner Freiheit wächst aber seine Verantwortung. Daher bedarf er der Orientierung, der Leitlinien, der verbindlichen Imperative. Wer aber soll diese Leitlinien aufzeigen, wenn nicht die Kirche? Was Schuster⁷⁹⁾ vor mehr als 35 Jahren gesagt hat, gilt heute noch: "Die sozialen Nöte der Gegenwart haben wieder den Blick dafür geschärft, daß keine Macht der Welt solchen Einfluß, aber auch solche Verantwortlichkeit besitzt, um ohne schwächliche Rücksicht auf gefürchtete Machthaber und Machtgruppen die Forderungen der wahren Menschlichkeit zu verkünden, die mit dem Gebot der göttlichen Gerechtigkeit übereinstimmen."

Es ist auch nicht begründet, der Kirche die Zuständigkeit für das "natürliche Sittengesetz", verstanden als "Gesamtheit der sittlichen Weisungen, die der Mensch logisch unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes grundsätzlich erkennen kann"⁸⁰⁾, zu bestreiten, dies umso weniger, als die Unterscheidung zwischen dem natürlichen Sittengesetz und einem aus der Bibel zu entnehmenden spezifisch christlichen Sittengesetz mehr und mehr in Frage gestellt wird.

79) Schuster, Soziallehre, S. 28

80) ebd., S. 17

Schüller⁸¹⁾ bemerkt dazu: "Die intensivere Beschäftigung mit der sittlichen Botschaft des Neuen und Alten Testaments hat offenkundig gemacht, daß sie nicht die Hilfe gewährt, die man sich erhofft hatte." Umso mehr ist zu beachten, daß die Vernunftkenntnis des Menschen durch seine Kreatürlichkeit und durch die Erbsünde getrübt ist. Mit Recht beklagt wird dagegen die Überlagerung der päpstlichen Verlautbarungen mit naturrechtlichen Argumentationen und in gewissem Sinn die statische Konzipierung des Naturbegriffs, die der Geschichtlichkeit des Menschen nicht gerecht werde, während eine stärkere Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der einschlägigen Profanwissenschaften, der Biologie und überhaupt der Naturwissenschaften, gefordert wird.

Karl Rahner hat schon 1955 gemahnt, die katholische Naturrethik dürfe sich ihre Aufgabe nicht zu leicht machen, denn die Aussagen zum Naturrecht beziehen die Unveränderlichkeit des Menschenwesens mit ein. "Wir stellen ein Wesensgesetz auf, das zwar nicht besagt, daß dieses Wesensfeld mit existierenden Verwirklichungen dieser Wesensidee besetzt ist, aber wir behaupten, daß, wenn wir überhaupt einmal auf diesem Wesensfeld angesiedelt worden sind, man sich aus ihm weder selber noch in seinen Nach-

81) ebd., S. 18 ff. Schüller kommt zu dem Ergebnis: Der Christ untersteht keinen anderen materialethischen Weisungen als der Nichtchrist. Christliches Sittengesetz und natürliches Sittengesetz sind inhaltlich kongruent. Daraus resultiert für die moraltheologische Beweisführung: "Für den reflexen Aufweis materialethischer Normen ist die Argumentation aus dem inneren Seinsgrunde der Norm die ursprünglich angemessene, während die theologische Argumentation (aus der Autorität der Offenbarung), sooft sie überhaupt möglich ist, nur eine subsidiäre Rolle spielen kann, indem sie nötigenfalls eine zusätzliche Gewißheit bietet oder den Beweis aus dem inneren Grunde dort vertritt, wo dieser trotz seiner grundsätzlichen Möglichkeit noch nicht gelingen will." (S.27 ff.) Das spezifisch Christliche ist die Versöhnungstat Gottes in Christus; diese bringt kein neues Gesetz, sondern ein neues Verhältnis des Menschen zum Gesetz, nämlich dessen Erfüllung auf Glauben, Liebe und Hoffnung (da das dem Sünder zugesprochene neue Sein nicht nur Rechtfertigung, sondern übernatürliches Sein, ein Glauben, Hoffen und Lieben bedeutet. S.26 ff., S.28.)

kommen herausentwickeln, aus ihnen gleichsam wegfließen, weggeschwemmt werden könnte auf dem Strom des Werdens, der Zeit und der geschichtlichen Veränderungen."⁸²⁾

Inzwischen kann man in den kirchlichen Verlautbarungen zur Soziallehre eine größere Zurückhaltung in der naturrechtlichen Argumentation beobachten. Wie wir erwähnt haben, scheint sich überhaupt ein Wandel im Selbstverständnis der kirchlichen Stellungnahmen zu Gesellschaftsproblemen abzuzeichnen, durch den manche Angriffe gegen die kirchliche Soziallehre entfallen oder doch an Schärfe verlieren.

A.F. Utz urteilt zum Beispiel: "Während es Leo XIII in seinen staatsphilosophischen Enzykliken mehr darum ging, von der Ebene der obersten ethischen Prinzipien her den überragenden Ordnungswert der christlichen Staatslehre darzustellen, begibt sich Johannes XXIII auf den Boden der soziologisch-politischen Wirklichkeit."^{83) 83a)}

⁸²⁾ Rahner, in: Orientierung 30.11.1950, S. 240.

⁸³⁾ Utz, Einführung zu PT, S. 15 f.

^{83a)} Die Enzyklika "Octogesima adveniens", 1971, konnten wir leider nicht mehr berücksichtigen.

2. Abschnitt: Der Solidarismus

I. DEFINITION

Unter Solidarismus versteht man das sozialphilosophische System, das die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft zum beherrschenden Prinzip menschlichen Zusammenlebens macht.

II. BEGRÜNDER: HEINRICH PESCH

Der Solidarismus ist von Heinrich Pesch begründet und in der Folge von zahlreichen Anhängern vertreten und weiter ausgebaut worden.

Pesch hat schon im Vorwort zur 1. Auflage seiner Abhandlung über "Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung"¹⁾ (1893) geschrieben: "Auf der einen Seite stehen die Vertreter der christlichen Gesellschaftsordnung, auf der anderen Seite die Anhänger des Liberalismus und des Sozialismus. Soweit das wirtschaftliche Leben in Frage steht, lautet die Parole des Liberalismus: Freiwirtschaft. Die Vorkämpfer der christlichen Traditionen fordern dagegen eine den heutigen Verhältnissen angepaßte,

1) Wir legen die Buchausgabe der "Stimmen aus Maria Laach", Heft 8 - 11 (Bd. I, 2. Aufl., 1898 = Heft 8; Bd. II, 2. Aufl., 1898 = Heft 9; Bd. III, 2. Aufl., 1900 = Heft 10 und 11) zugrunde und zitieren "GO" mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

nach Maßgabe der Gerechtigkeit und des gemeinsamen Wohles gebundene Wirtschaftsordnung. Die Sozialisten endlich erblicken das Heil in der Beseitigung der ökonomischen Selbständigkeit der Individuen, in gesellschaftlichem Eigentum und gesellschaftlicher Produktion. - Allein die Gegensätzlichkeit zwischen Liberalismus, Sozialismus und Christentum beschränkt sich keineswegs auf das wirtschaftliche Gebiet. Im Gegenteil findet die Feindschaft erst ihre tiefere Erklärung und Begründung in der grundsätzlichen Verschiedenheit der allgemeinen Gesellschaftslehre überhaupt, wie sie seitens der streitenden Parteien aufgefaßt wird. In letzter Linie ist es sogar die Verschiedenheit der Weltanschauung, die eine unüberbrückbare Kluft zwischen den Vertretern des Christentums einerseits, dem bürgerlichen und sozialdemokratischen Liberalismus andererseits eröffnet und den letzten Erklärungsgrund für die liberale und sozialistische Gesellschaftslehre darbietet." Schon in diesem ersten Werk ist ein Kapitel über "die Solidarität als Pflicht im Wirtschaftsleben" enthalten²⁾; sie wird als Ausfluß der Sozialnatur des Menschen angesehen.

In Weiterentwicklung dieser Gedanken stellt Pesch in seinem zweiten Werk "Lehrbuch der Nationalökonomie"³⁾ (1904) den "extremen Systemen des Individualismus und Sozialismus" eine dritte, eine christliche Gesellschaftsordnung entgegen und gibt dieser den Namen Solidarismus. "Während der Individualismus vom individualistischen Prinzip der Freiheit und des Eigeninteresses, der Sozialismus vom sozialistischen Prinzip der direkten autoritären Leitung auf kollektivistischer Grundlage geprägt ist", will der Solidarismus eine Gesellschaftsordnung, die von der "Solidarität" als gemeinschaftsbildendem Prinzip beherrscht wird.⁴⁾ Der Gemeinschaftsgedanke - Gemeinschaft und Ge-

2) GO I, S. 429 ff

3) 5 Bände, insbes. 1. Bd., "Grundlegung" und 2. Bd. "Allgemeine Volkswirtschaftslehre, volkswirtschaftliche Systeme". Wir zitieren "NÖ" mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

4) NÖ I, S. 410

meinhaftung - sind nach Pesch für den Solidarismus wesentlich, auch wenn er abstrakt oder nach den konkreten Verhältnissen verschiedene Formen annehmen sollte.⁵⁾

Pesch stellt nicht nur eine Wirtschaftstheorie auf, wie der Titel des Lehrbuches vermuten läßt, sondern trägt eine allgemeine Gesellschaftsphilosophie, eine sozialphilosophische Lehre vom gesellschaftlichen Sein und Sollen vor, die er im Rahmen seiner Abhandlungen über die Nationalökonomie entwickelt.⁶⁾ Sie stellt den wissenschaftlichen Niederschlag der Ideen und Bestrebungen der katholischen sozialen Bewegung, voran des "Volksvereins für das katholische Deutschland", unter Verwertung der sozialwissenschaftlichen Literatur⁷⁾ um die Jahrhundertwende dar und ist offensichtlich auch von der päpstlichen Enzyklika Rerum Novarum (1891) beeinflusst.

Die Grundhaltung Peschs ist eindeutig: er bekämpft den Liberalismus-Individualismus und den Sozialismus auf das entschiedenste und will im Solidarismus eine genuin christliche Gesellschaftsordnung aufzeigen.

III. DER NAME "SOLIDARISMUS"

Was den Namen Solidarismus angeht, spricht Pesch selbst von einer Neuprägung des Begriffes⁸⁾ und verweist zur etymologischen Erklärung auf die lateinischen Ausdrücke solidus (solidum, ein aus festgeschlossenen Elementen

5) NÖ I, S. 443/44

6) so ausdrücklich z.B. NÖ III, S. 492, Anm. 1

7) Pesch selbst sagt (NÖ II, S. 213), er nehme selbstverständlich die Auffindung des Systems des Solidarismus nicht für sich in Anspruch. "Wenigstens seine Elemente waren in der bisherigen sozialwissenschaftlichen und nationalökonomischen Literatur schon gegeben."

8) NÖ I, S. 410: zur etymologischen Erklärung, S. 447, Anm. 1.

bestehendes vollkommenes Ganzes), insbesondere auch auf den römisch-rechtlichen Ausdruck "in solidum obligari" = "solidarisch" verpflichtet sein, der dem Verhältnis einer für alle und alle für einen, also dem "Kernpunkt des Solidarismus", entspreche.⁹⁾ Der Name Solidarismus ist indes nicht neu; er war insbesondere bei französischen Nationalökonomien gebräuchlich¹⁰⁾, wie z.B. bei Léon Bourgeois¹¹⁾, Charles Gide¹²⁾, C. Brouilhet¹³⁾ und anderen, sowie dem Belgier Périn¹⁴⁾. Allerdings handelt es sich bei diesen Autoren nicht um ein geschlossenes System, vielmehr wird "Solidarismus" hier nur für bestimmte Teilaspekte der Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, z.B. für den genossenschaftlichen Gedanken oder zur Rechtfertigung der Staatsintervention, gebraucht.¹⁵⁾ Pesch sagt selbst, daß er sich mit diesen als Solidarismus bezeichneten Auffassungen nicht identifizieren könne.

Wenn man einmal davon absieht, daß der Ausdruck "Solidarität" aus der Zeit des Klassenkampfes politisch belastet ist, so gibt es doch noch andere Kritik an der Bezeichnung "Solidarismus". Von mehreren Seiten wurde bemängelt, daß der Name zwar sachlich gerechtfertigt, aber nicht glücklich sei.¹⁶⁾ - Sachlich gerechtfertigt mag

9) Vgl. auch Gundlach, Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931, Sp. 1613 f. Er leitet den Namen von "solidaris" ab. Monzel, Katholische Soziallehre, S. 319, dagegen von "solidare" = befestigen, dicht zusammen-, ineinanderfügen. Nell-Breuning von obligatio in solidum.

10) Vgl. Pesch, NÖ I, S. 410 ff. Nach Diehl ist der Name zum erstenmal von Pierre Leroux in seinem Werk "L'humanité socialiste" 1840 geprägt worden.

11) Essai d'une Philosophie de la Solidarité, 1907.

12) Principes d'économie politique, 1908.

13) Le conflit des doctrines dans l'économie politique contemporaine, 1910.

14) Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. Übersetzt von Waitzenhofer 1866.

15) Vgl. i.e. Pesch, NÖ I, S. 410, zu Léon Bourgeois, NÖ I, S. 492, zu Ch. Gide und Brouilhet. Vgl. auch K. Diehl, a.a.O. S. 234. Ferner: Gundlach, Solidaritätsprinzip, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 120.

16) siehe S. 77

man die Bezeichnung nennen, man muß sich aber bewußt sein, daß sie eine Aussage nur über einen Teil der Lehre macht (nämlich über die solidarische Verbundenheit zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft, die allerdings das Kernstück des Solidarismus darstellt); dies trifft aber auch auf die Bezeichnung anderer Gesellschaftssysteme zu. Pesch selbst sagt dazu: Die Ausdrücke Individualismus, Sozialismus, Solidarismus belehren zwar nicht über den vollen Inhalt des einzelnen Prinzips und des von ihm beherrschten Systems, sie seien aber doch mehr als Rufnamen.¹⁷⁾

Nell-Breuning weist auch mit Recht darauf hin, daß der Solidarismus die Bezeichnung fälschlich von der ethischen, nicht von der metaphysischen Seite habe ("während er in Wirklichkeit eine Lehre vom gesellschaftlichen Sein ist") und einen moralisierenden Beigeschmack besitze.¹⁸⁾ Dies gab wohl auch zuweilen Anlaß zu sozial-romantischen Vorstellungen.¹⁹⁾ Auch ist darauf hinzuweisen, daß der landläufige Sprachgebrauch unter Solidarität etwas anderes versteht - nämlich gemeinsame Vertretung und Pflege gemeinschaftlicher Interessen - als der sozialphilosophische Begriff der solidarischen Verbundenheit.

Anm. 16 von S. 76:

Z.B. Nell-Breuning, WbP V, 1951, Solidarismus, Sp. 359, der die Bezeichnung "Universalismus" oder "Personalismus" treffender fände, wenn diese Namen nicht schon vergeben wären. Nach Pesch selbst, NÖ II, S. 280 f., könnte man für das auf dem Gemeinschaftsgedanken beruhende System statt "christlicher Solidarismus" auch die Benennung "christlicher Sozialismus" oder den Ausdruck "Gesellschaftsform der christlichen Volksgemeinschaft" wählen. Auch Schwer, Katholische Gesellschaftslehre (1928), S. 131, tritt für den Namen "Universalismus" ein.

17) Pesch, NÖ I, S. 280.

18) Vgl. auch Monzel, Katholische Soziallehre, S. 319.

19) Kulp, a.a.O., S. 52, spricht sogar von sozial- kitschigen Vorstellungen, weil der Name zu gefühlsbetont ausgelegt werde.

IV. DIE WICHTIGSTEN LEHREN DES SOLIDARISMUS BEI PESCH

Wir wollen die Lehre Peschs im einzelnen darstellen und dabei nach Möglichkeit den Autor selber zu Wort kommen lassen. Zunächst bedarf es eines Hinweises auf die scholastische Seinsphilosophie, die sich der Solidarismus zu eigen macht; sodann wollen wir das Prinzip des Solidarismus, den Begriff des Einzelnen, den Begriff der Gesellschaft, das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft und anschließend die drei Säulen des Solidarismus sowie Einzelfragen behandeln.

1.) Traditionelle Seinsphilosophie, Naturrecht und natürliches Sittengesetz

a) Sozialontologie und Sozialethik

Der Solidarismus baut auf der traditionellen scholastischen Seinsphilosophie auf. Er ist primär Sozialontologie. Mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft als selbständiger Erkenntnisquelle betrachtet er den Wesensverhalt, hier die Sozialnatur des Menschen und die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrem Wahrsein. Das Teleologische, das im Wesen des Menschen vorgegebene Ziel, ist ein Konstitutiv des Seins.²⁰⁾ Aus dem Seinsverhalt ergeben sich ethische Folgerungen. Der Solidarismus ist nach Nell-Breuning²¹⁾ "zuerst Seinslehre, im nachhinein Sollenslehre". Gundlach²²⁾ drückt es bezüglich des Solidaritätsprinzips so aus: es kann nur ethisches Prinzip sein, weil es zuvor Seinsprinzip ist. Die Begründung des Sollens liegt im Sein. Dabei kommt der kritische Realismus der Seinsphilosophie zur Geltung. Grundlegende phi-

20) Wildmann, a.a.O., S. 77 f.

21) Nell-Breuning, Solidarismus, in: WbP, V, Sp. 360.

22) Gundlach, Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931, Sp. 1613 f.

losophische Wahrheiten werden als vorgegeben angenommen. Das in der Seins- und Schöpfungsordnung begründete natürliche Sittengesetz, das Naturrecht genannt wird, "soweit es die Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen nach Ziel und Mittel zum Gegenstand hat", ist in jedes Menschen Herz geschrieben und wird uns durch die Vernunft offenbar.²³⁾

In der Tatsache, daß der Solidarismus auf der scholastischen Seinsphilosophie basiert, liegt die Erklärung, daß zu seinem Verständnis scholastische Autoren herangezogen werden.²⁴⁾

b) Das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht

Der Solidarismus geht also von absoluten, unabänderlichen sittlichen Normen und - für das äußere Zusammenleben der Menschen - von einem für alle Zeiten und für alle Völker gültigen Recht aus, das seine Geltung nicht von der Rechtssetzung durch die Staatsgewalt oder einem anderen Gesetzgeber herleitet, sondern von Natur her ebenso für den Einzelnen wie auch für die natürlichen gesellschaftlichen Gebilde, insonderheit für die Familie und den Staat, vorgegeben ist.²⁵⁾ Das Naturrecht "regelt nicht nur die gesellschaftlichen Beziehungen der den Staat bildenden Menschen untereinander, es zeichnet nicht nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen der staatlichen Gesetzgebung ihren Inhalt vor, es bestimmt und begrenzt nicht minder die Richtung und das Maß der gesamten staatlichen Tätigkeit".²⁶⁾

23) Pesch, NÖ I, S. 125 ff. Gewöhnlich werden unter NR die aus der ontologischen Grundlegung sich ergebenden ethischen Folgerungen als Inbegriff der aus der Natur, d.h. aus dem Wesen des Menschen durch die Vernunft auf natürlichem (im Gegensatz zum übernatürlichen) Weg erkennbaren sittlichen wie auch rechtlichen Normen verstanden. Es würde der Klarheit dienen, den Ausdruck NR mit Pesch nur auf die das äußere Zusammenleben der Menschen regelnden Rechtsnormen anzuwenden.

24) Wildmann a.a.O., S. 77.

25) Pesch, GO I, S. 114; NÖ I, S. 179

26) ebd., S. 114

Familie und Staat sind "natürliche" Gesellschaftsformen, deren Zweck von der "Natur" bestimmt ist. Ebenso ist die Autorität und die Institution des Privateigentums im Naturrecht begründet, um nur einige Beispiele zu nennen.²⁷⁾

Diese Hinweise auf die Grundlegung des Solidarismus im Naturrecht könnten beliebig vermehrt werden; sie zeigen, daß Pesch hier ganz auf dem Boden der scholastischen Tradition steht. Als besonders bedeutsam ist festzuhalten: Der Mensch und die Familie haben eigene, vorgegebene Rechte, die nicht auf staatlicher Rechtssetzung beruhen; es gibt also ein Recht vor und über dem Staate. Der Staat ist keine gewillkürte Gesellschaftsform, sondern eine notwendige, auf dem Naturrecht beruhende.

c) Geschichtlichkeit des Menschen und der menschlichen Gesellschaft

Ohne auf die neuerdings wieder aufgebrochene Problematik um das Naturrecht näher einzugehen, ist zu bemerken, daß der Solidarismus trotz der naturrechtlichen Fundierung die Geschichtlichkeit für das Staats- und Wirtschaftsleben wie für den Menschen selbst bejaht, in Abweichung von der häufig als zu statisch beklagten Auffassung der Scholastik - nicht aber in Widerspruch zu Thomas. So sagt Pesch: "Mensch und Gesellschaft existieren in Wirklichkeit geschichtlich bedingt."²⁸⁾ Ferner lesen wir: "Das alte Naturrecht der christlichen Philosophie erkennt die Relativität aller Erscheinungen an, hat kein absolutes Staats- und Wirtschaftsideal, das in denselben konkreten Formen in jeder Zeit und in allen Verhältnissen verwirklicht werden soll; die Abhängigkeit der Staatsform vom Völkercharakter, von der geschichtlichen

27) Pesch, ebd., S. 39 f., S. 49, 85, 98 ff., 126 Anm. 2. Andere ziehen den Ausdruck "Vernunftrecht" vor, S. 128. Die Anerkennung eines natürlichen Rechts ist wie die logisch unabweisbare Konsequenz der theistischen Weltanschauung; vgl. GO II, S. 36 Anm.

28) NÖ I, S. 429/430, auch für das folgende

Entwicklung, den Zeitumständen wird nicht bestritten; es hat nur einige absolute Grundsätze und Rechtspostulate, auf deren Verwirklichung in dieser oder jener zeitgemäßen, wenn auch geschichtlich wandelbaren Form allerdings nicht verzichtet werden kann."²⁹⁾ Auch die praktische Geltung oder Anwendung der allgemeinen Prinzipien und Gesetze hängt also von den jeweiligen konkreten Verhältnissen und Bedürfnissen ab. Dies erläutert er anhand von Beispielen: daß für die staatliche Gesellschaft das Gemeinwohl des Ganzen Zweck sei, daß auch die Individuen für das Gemeinwohl mitverantwortlich, auf dasselbe mitverpflichtet sind, das ist eine Wahrheit, die unter allen Umständen gilt. Die Art und Weise, die Formen und Wege der Verwirklichung dieses Postulats ändern sich je nach den geschichtlichen Voraussetzungen. Ferner: es ist ein allgemeines Lebensgesetz des Menschen, daß er in der Gemeinschaft lebt, die besonderen Formen und Arten des sozialen Zusammenschlusses aber sind in ihrer geschichtlichen Erscheinung von wechselnder Art und Bedeutung.

Pesch betont die Notwendigkeit, neben die spekulative teleologische auch die geschichtliche Betrachtungsweise zu stellen.³⁰⁾

2.) Der Mensch

a) Herr der Welt inmitten der Gesellschaft

Bei Heinrich Pesch steht der Mensch im Mittelpunkt aller gesellschaftlichen Gegebenheiten und Aktivitäten. Das erste Kapitel seines Lehrbuchs der Nationalökonomie beginnt mit der Überschrift: "Der Mensch Herr der Welt nach Gottes Gebot"; an anderen Stellen finden wir die Überschriften: "Der Mensch stets und überall Subjekt und Ziel der Wirtschaft"; "Der Mensch Herr der Welt inmitten der Gesellschaft".³¹⁾

29) NÖ I, S. 181, Anm. 2; S. 430 f.

30) ebd., S. 78 ff.

31) ebd., S. 1, 16, 28

Nach der Auffassung des Solidarismus hat "der Mensch ... als Mensch in sich und für sich natürliche Aufgaben und Zwecke, darum auch natürliche Rechte"³²⁾; er hat "ein höheres Ziel, eine höhere Bestimmung, die sich im Leben der staatlichen Gesellschaft nicht erschöpfen kann".³³⁾ Der Mensch ist Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Gesellschaft, und zwar "der Mensch inmitten der Gesellschaft"³⁴⁾, d.h. der Mensch als Sozialwesen, der Mensch in seiner wesensmäßigen Zuordnung zur Gesellschaft und Verflechtung mit der Gemeinschaft. "Alles geht vom Menschen aus, alles muß sich auf den Menschen beziehen, auf die Menschen, insofern sie durch ein gemeinsames Band geeint sind", niemals ist der Mensch "Objekt oder Werkzeug, immer und überall Subjekt und Ziel der Wirtschaft".³⁵⁾ In der Wirtschaft sind die Gesetze menschlichen Wollens und Strebens entscheidend.³⁶⁾ Über das Arbeitsverhältnis sagt Pesch: nicht Kapital und Arbeit, sondern der Unternehmer und die Arbeiter verbinden sich im Arbeitsvertrag, "der Mensch mit den Menschen"³⁷⁾. "Die staatliche Gesellschaft ... ist eben letztlich für den Menschen da."³⁸⁾ In der Gemeinschaft behält der Mensch - als Geistwesen - seine Freiheit, aber keine ungebundene Freiheit, sondern Freiheit, die mit Verantwortung korrespondiert, Freiheit im Rahmen der Gemeinschaft; neben die Selbstverantwortlichkeit wird die Gesamtverantwortung, die Gesamthaftung (wörtliche Bedeutung des Wortes "solidarisch") gesetzt. - Der Solidarismus stellt die personalen Bande in der Gesellschaft - die solidarische Verbundenheit - in den Vordergrund seiner Lehre. Pesch spricht von einer humanen Solidarität.

Bei Pesch tritt der Name "Person" noch nicht auf, es sind aber alle Wesens-Merkmale des Personbegriffs vorhanden:

32) Pesch, NÖ I, S. 440

33) ebd., S. 63

34) Der Formulierung "der Mensch inmitten der Gesellschaft" begegnen wir des öfteren: NÖ I, S. 445; NÖ II, S. 2, 215/16; 445/46; schon GO I, S. 434, 445.

35) NÖ II, S. 178 und 228

36) NÖ I, S. 534 ff.

37) NÖ II, S. 259

38) NÖ I, S. 446

der Mensch als Geistwesen, mit Freiheit, Eigenständigkeit, Verantwortung und Gemeinschaftsverbundenheit, als Ebenbild Gottes mit besonderer Würde ausgestattet. Von späteren Vertretern des Solidarismus wie Gundlach, Nell-Breuning usw. wird daher der Personbegriff ohne weitere Erklärung und Begründung wie selbstverständlich eingeführt. Nach Wildmann ist die Personontologie der Ausgangspunkt der theoretischen Besinnung des Solidarismus; er erblickt das Wesenskonstitutiv der Person in der Geistesseele.³⁹⁾

b) Sozialnatur des Menschen

Hier ist der Platz, die Auffassung Peschs über die Sozialnatur des Menschen näher darzulegen. Wir lesen zum Beispiel: Die soziale Natur ist "dem Menschen als Gattungswesen eigen"⁴⁰⁾; "von Natur aus ist es dem Menschen eigentümlich, in der Gesellschaft zu leben"⁴¹⁾.

Zunächst ist es die Schwäche des einzelnen Menschen, seine Ergänzungsbedürftigkeit und -fähigkeit, durch die er auf die Gemeinschaft verwiesen ist. Es gibt für den Menschen keine absolute Selbstgenügsamkeit. Dazu verweist Pesch auf einen Satz von Thomas, der lautet: "Dem Tier verlieh die Natur Kleidung, Nahrung, Waffen zur Verteidigung, den Instinkt - dem Menschen gab sie die Hand zur Arbeit, die Vernunft zur Überlegung, die Gesellschaft, damit der eine dem anderen helfe."⁴²⁾ Was der Einzelne nicht vermag, das wird durch die vereinigten Kräfte erreicht. Das heutige Geschlecht hilft dem kommenden, wie es dem vorausgegangenen einen Teil seiner Kraft

39) Wildmann, a.a.O., S. 92 f.; Gundlach, z.B. Gesellschaft, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 819; Nell-Breuning, WbP V, Sp. 347 ff. - Zur Frage, ob die Sozialbezogenheit zum Begriff der Person gehört, vgl. Theunissen, Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, S. 461 ff. Anders: Lotz, Ich-Du-Wir, S. 55; Brunner, a.a.O. S. 89

40) Pesch, NÖ I, S. 29 f.

41) GO I, S. 36 ff., 429 ff.; ähnlich: NÖ IV, S. 2 ff.

42) NÖ I, S. 29 ff., auch zum folgenden

zu danken hat. Isoliert würde der Mensch nicht nur Kräfte verlieren, sondern überhaupt außerstande sein, ein menschenwürdiges Dasein zu führen. - Besonders deutlich zeigt sich die Ergänzungsbedürftigkeit in der Familie im Verhältnis der Ehegatten zueinander und im Verhältnis der Kinder zu den Eltern. - Bei der wirtschaftlichen Betätigung des Menschen stehen ihm die Mittel der Arbeitsvereinigung und der Arbeitsteilung zur Verfügung.⁴³⁾

Die Hilfs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen beschränkt sich keineswegs auf seine biologische Entwicklung und seine wirtschaftliche Betätigung, sondern bezieht seine sittliche und geistige Entwicklung und Betätigungen - Religion, Kunst und Wissenschaft -, "die sich weit über bloß materielle Lebensbedingungen erheben", ein.⁴⁴⁾ Der Gebrauch der Sprache ermöglicht die Berührung und Vereinigung von Geist mit dem Geist; ohne den geistigen Austausch gäbe es keine Wissenschaft. "Man beseitige die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander, und mit der Wissenschaft wird auch die Kunst zu Grabe getragen."⁴⁵⁾

Aber nicht nur die Erkenntnis gemeinsamer Bedürfnisse und gegenseitiger Interessen, sondern auch "das unabweisbare Naturbedürfnis des Zusammenseins, der natürliche Trieb des Wohlwollens", der Gemeinsinn, die sozialen Triebe (nicht in instinktmäßiger Betätigung wie beim Tier, sondern durch die Einsicht der Vernunft und das sittliche Pflichtbewußtsein geordnet und geleitet) erweisen die Sozialnatur des Menschen.⁴⁶⁾

43) NÖ I, S. 30

44) ebd., S. 29

45) GO I, S. 44

46) NÖ I, S. 452; auch S. 29, 32

3.) Solidarische Verbundenheit

a) Die tragende Idee des Solidarismus

Während im Individualismus die absolute Freiheit des isolierten Individuums die tragende Idee ist und das Individualprinzip in ungebührlicher Weise überbetont wird, während der Sozialismus von einer Überbetonung des Sozialprinzips und der absoluten Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze ausgeht, wird der Solidarismus vom Prinzip der solidarischen Verbundenheit der Glieder mit der Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit den Gliedern beherrscht. Diese solidarische Verbundenheit ist gekennzeichnet durch die "wechselseitige Abhängigkeit des Menschen vom Menschen, seiner Wohlfahrt von der Wohlfahrt der anderen, durch seine natürliche Ergänzungsfähigkeit und -bedürftigkeit", Bedingtheit, Ergänzung, Interessengemeinschaft, kurz: "aus der Sozialnatur des Menschen".⁴⁷⁾

b) Solidarismus als genuin christliche Lösung

Der Solidarismus will als dritter Weg, als genuin christliche Gesellschaftsauffassung in Frontstellung gegen Individualismus und Sozialismus verstanden sein. Diese Auffassung bildet die Leitlinie der gesamten Abhandlungen Peschs: zum Beispiel beginnt er sein erstes Werk mit Ausführungen über "die heutigen Feinde der christlichen Gesellschaftsordnung"; in dessen zweitem Teil setzt er sich mit dem Liberalismus und im dritten Teil mit dem Sozialismus auseinander und kommt zu einer radikalen Ablehnung dieser Systeme. In seiner "Nationalökonomie" wird

47) NÖ I, S. 448

48) Z.B. NÖ I, S. 446, NÖ II, S. 212 f: der Solidarismus unterscheidet sich durch seine Fundamentalsätze wesentlich vom Individualismus und Sozialismus.

dann das "sozialphilosophische System des Solidarismus" als die "christliche" Lösung dargestellt.⁴⁸⁾

c) Gemeinverstrickung und Gesamthaftung

Die solidarische Verbundenheit ist zunächst zu verstehen als tatsächliche Gegebenheit, als Seinsverhalt, "weil sie in der menschlichen Natur ihr Fundament hat", sodann - daraus abgeleitet - als Pflicht⁴⁹⁾; darin zeigt sich auch, daß sie "nicht bloßes Ergebnis sozialer Instinkte", sondern "der Vernunft und des Gewissens" ist, die den Menschen zur Erkenntnis des Wesensverhaltens befähigen und zu dem erkenntnisgemäßen Verhalten antreiben.⁵⁰⁾

Die ontologische Seite der solidarischen Verbundenheit kann man mit Gemeinverstrickung, die ethische Seite mit Gesamthaftung, Gesamtverantwortung ausdrücken; in der Sozialethik des Solidarismus lautet die erste Lehre: alle für einen, einer für alle.⁵¹⁾

d) Lebensprinzip der Gesellschaft

Pesch erläutert seine Auffassung vom Solidarismus: "Gerade diese solidarische Verbindung der Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft haben wir in sozialphilosophisch-systematischer Formulierung als Solidarismus bezeichnet."⁵²⁾ Er zitiert J. Roß-

48) Siehe S. 85.

49) NÖ I, S. 448, 452; NÖ II, S. 237, 262; GO I, S. 429 ff., 433, 437; GO II, S. 1.

50) NÖ I, S. 441, GO I, S. 435/36.

51) Auch bei Gundlach ("Solidarismus", in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., Sp. 1615 f.) und Nell-Breuning (WbP V, Sp. 360) wird zwischen Seinslehre und der daraus abgeleiteten Sollenslehre scharf unterschieden. Nach Nell-Breuning erklären sich die meisten Mißverständnisse daraus, daß die Unterscheidung zwischen der ontologischen und der ethischen Seite nicht klar gesehen wird.

52) Pesch, NÖ I, S. 446.

bach: "Was kann im letzten Grund Staat und Gesellschaft erhalten? Ihr beiderseitiges Lebensprinzip ist die Solidarität, das ist die Hingabe des Einzelnen an das Ganze, des Ganzen für das Einzelne."⁵³⁾ Ferner beruft sich Pesch auf Pêrin, der gesagt hat: "Es gibt aber ein Prinzip, welches das ganze gesellschaftliche Leben beherrscht, über dasselbe nach anderen Richtungen hin Licht verbreitet, folglich allen anderen Prinzipien vorangestellt werden muß: das Prinzip der Solidarität."⁵⁴⁾ Pesch⁵⁵⁾ selbst sieht darin ein Prinzip, das in Staat und Gesellschaft das Gleichgewicht zwischen Individuen, Gruppen und gesellschaftlicher Einheit herzustellen berufen ist; es bleibt "unvereinbar mit jeder ausschließlich utilitarischen Auffassung im Sinne des plutokratischen Individualismus und ebenso jedes einseitigen Klassen- und Gruppenegoismus".⁵⁶⁾ Das Solidaritätsprinzip "bewirkt nicht nur eine Steigerung der Kräfte, bringt nicht nur Nutzen, Gelegenheit, Vorteile, sondern fordert auch Opfer, die Einordnung und Unterordnung unter den Zweck des sozialen Ganzen".⁵⁷⁾ Fügen wir noch hinzu: Wahre Solidarität bleibt stets mit dem gesamten Pflichtenkreis in Einklang, ist niemals ein Prinzip einseitiger, ungerechtfertigter Interessen- und Klassenpolitik, nie im Gegensatz zur Solidarität der höheren und weiteren Gemeinschaft.⁵⁸⁾

e) Doppelbindung (Bindung und Rückbindung)

Wesentlich für das Verständnis der solidarischen Verbundenheit ist die Doppelrichtung in Bindung und Rückbindung, d.h. nicht nur mit ethischen Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, sondern auch der Gemeinschaft (und ihrer Organe) gegenüber den Einzelnen; auf

53) Pesch, NÖ I, S. 77

54) ebd., S. 416

55) ebd., S. 414

56) ebd.

57) ebd.

58) NÖ II, S. 263

den Staat angewandt, zeigt sich hier die ethische Fundierung des Staatszweckes.

f) Das Aufbauprinzip

Das Aufbauprinzip des Solidarismus in jeder konkreten Gesellschaft ist das Solidaritätsprinzip. Zur konkreten Gesellschaft gehört nach Pesch⁵⁹⁾ die Solidarität

als allgemeines ethisches Prinzip und als soziales Rechtsprinzip, also die Mitverantwortlichkeit für das Wohl des Ganzen als sittliche Pflicht für Regierung und Volksgenossen, welche einerseits die Selbständigkeit der Individuen und innerstaatlichen Verbände wahrt, aber die Unterordnung des privaten Interesses unter das Gemeininteresse fordert, andererseits die positive Zusammenfassung aller individuellen und sozialen Kräfte für die Zwecke der staatlichen Gemeinschaft bedeutet;

ferner als gemeinschaftsbildendes Prinzip, das die korporative Zusammenfassung der Berufsstände begünstigt, um die Vereinigung der Gegensätze, die Herstellung sozialer Harmonie, den Ausgleich widerstreitender Interessen erleichtert wie die Geltendmachung gleicher berechtigter Interessen wirksamer gestalten kann: die Solidarität als frei einigendes Prinzip;

sodann als karitatives, die Menschen einigendes Prinzip; zusammengefaßt als regulatives und konstruktives Prinzip⁶⁰⁾, indem es die Herstellung der inneren Freiheit, die organische Gliederung in der Gemeinsamkeit des Ganzen, Bindung der Willkür, Verbindung der Menschen - Gesellschaftsbildung und Gesellschaftsordnung - im Staat, bei den Standes- und Berufsorganisationen, den freien und offiziellen Interessenvertretungen im Genossenschaftswesen zum Ziele hat.

59) NÖ II, S. 448

60) ebd., S. 454

Als Ausfluß des sozialen Rechtsprinzips ist die Gerechtigkeit im Sinne des "suum cuique" ethisches Grundprinzip zur objektiven Regelung des gesellschaftlichen Lebens, heilige Gewissenspflicht für die Gesellschaftsglieder wie für die Lenker des Staates.⁶¹⁾ Insofern die Solidarität als Rechtsprinzip Verpflichtungen den Einzelnen bzw. der Gemeinschaft auferlegt und Rechte zuerkennt, kann man sie schwerlich als Ausfluß einer der drei traditionellen Arten der Gerechtigkeit, der legalen, der distributiven und der kommutativen einordnen, da sie jeweils nur in einer Richtung des Verhältnisses der Glieder zur Gesellschaft, der Gesellschaft zu ihren Gliedern und der Glieder der Gesellschaft untereinander wirken. Das Solidaritätsprinzip verlangt darüber hinaus eine eigene, die soziale Gerechtigkeit; ihr Gegenstand ist das Recht auf Sozialwohl, und zwar das Recht der Gesellschaft auf Herstellung und Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, aber auch als Recht jedes Bürgers auf Teilnahme am Genuß des sozialen Gutes. Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit ist es, beiden Ansprüchen zu genügen; sie fordert die Erfüllung aller Pflichten wie die Verwirklichung aller Rechte, die das Sozialwohl zum Gegenstand haben.

g) Mehrfache Solidarität

Pesch unterscheidet eine mehrfache Solidarität⁶²⁾: die Solidarität der Familie als Grundlage der Solidarität im Staate; die Solidarität der Staatsgenossen, für die der Staat eine notwendige, natürliche Gesellschaftsform ist, so daß die Unterordnung unter den Staatszweck nicht eine frei übernommene, sondern eine naturrechtliche Verpflichtung ist; ferner die Solidarität der Berufsgenos-

61) GO I, S. 165 ff.; NÖ II, S. 257 ff., 281

62) NÖ I, S. 433 f.; NÖ II, S. 219 ff., 282 f. Es ist leicht ersichtlich, daß Solidarität für die Familie als intensivste Liebes- und Lebensgemeinschaft unter Menschen mit den stärksten moralischen Bindungen eigentlich ein unzureichender Ausdruck ist.

sen in verschiedenen Formen kooperativer und korporativer genossenschaftlicher und beruflicher Vereinigung, die durch Vertrag, Satzung oder Gesetz zustandegekommen sind, als solidarische Interessenvertretungen, soweit sie nicht den Gruppenegoismus vertreten; schließlich die allgemein menschliche Solidarität als das allumfassende Bruderband der gesamten Menschheit, die keinen Imperialismus, keine Unterdrückung und Ausbeutung fremder Völker, keinen übertriebenen Nationalismus, keine Vergötterung einer Rasse duldet, die Achtung des Völkerrechts und des fremden Anspruchs auf naturgemäße Entwicklung und Entfaltung fordert. Pesch spricht von einer wahren Kulturgemeinschaft, einer Solidarität höherer Gemeinschaft, einer einzigen großen Gottesfamilie; sie findet in der christlichen Lehre, die in jedem Menschen den Bruder und in jedem Volk ein Glied der großen Gottesfamilie sieht, ihre tiefste Rechtfertigung.

Der Solidarismus im engeren Sinne hat es mit der Solidarität der Staats- und Berufsgenossen zu tun.⁶³⁾

h) Solidaritätsprinzip in der Volkswirtschaft

In der Volkswirtschaft nimmt Pesch - entsprechend seiner sozialphilosophischen Unterscheidung - drei Gestaltungsprinzipien an: das individualistische Prinzip der Freiheit und des Eigeninteresses regelmäßig isoliert selbständiger Wirtschaftssubjekte; das sozialistische Prinzip der direkten autoritären Leitung des Wirtschaftsprozesses auf kollektivistischer Grundlage; sodann das Solidaritätsprinzip, das Freiheit, Sondereigentum und Eigeninteresse der selbständigen Wirtschaftssubjekte, ebenso die autoritären Einflüsse nach dem Sozialzweck der staatlich geeinten Volksgemeinschaft als der für alle - Bürger und Autorität - verbindlichen Norm (Gemeinhaftung) bemißt, bestimmt, begrenzt, zugleich aber auch dort, wo gemeinschaftliche Interessen vorliegen, zur

63) NÖ I, S. 434

Gemeinschaft und Gemeinhaltung innerstaatlicher Vereinigungen führt.⁶⁴⁾

Im zweiten Buch der "Nationalökonomie" behandelt Pesch "ein solidarisches Arbeitssystem"⁶⁵⁾, auf das wir noch zu sprechen kommen.

4.) Die Gesellschaft: Definition

Für die Gesellschaft gibt Pesch folgende Definition: "eine organisierte Gemeinschaft, eine dauernde Vereinigung von Personen, die durch gemeinsame Tätigkeit einem gemeinsamen Ziele zuzustreben verpflichtet sind und durch eine rechtliche Gewalt zum Gesellschaftszweck hingeleitet werden. Die Verbindung mehrerer oder vieler Personen durch gegenseitige Rechte und Pflichten zu einem moralischen Ganzen, das Streben nach einem gemeinsamen Ziel mit vereinten Kräften unter gemeinsamer Leitung - das sind die Wesensmerkmale jeder wahren und eigentlichen Gesellschaft."⁶⁶⁾

a) Wesenselemente

Danach gehören folgende Wesenselemente zur Gesellschaft⁶⁷⁾:

- eine Mehrzahl oder Vielheit vernünftiger Wesen,
- die Vielheit muß zur Einheit verbunden sein, nicht nur zu einer räumlichen und zeitlichen, nicht nur zu einer äußerlichen und materiellen Einheit; es müssen vielmehr geistige und sittliche Bande vorliegen,
- die Verbindung besteht im Erkennen und der Anerkennung eines und desselben Zweckes als eines allen gemeinsamen Gutes, d.h. des Gemeinwohls,
- es muß eine dauernde Verbindung sein und ein Zweck, der nicht nur für den Augenblick Bedeutung hat,

64) NÖ I, S. 451

65) NÖ II, S. 213 ff; Zusammenfassung S. 282 f.

66) GO I, S. 48 f.; NÖ I, S. 150 ff.

67) NÖ I, S. 150 ff.

- die Gesellschaft bedarf einer Organisation und der Autorität, diese verstanden als das Recht, die Gesellschaftsglieder zur Erreichung des Sozialzwecks zu leiten mit der korrespondierenden Pflicht der Glieder, sich dieser Leitung zu unterwerfen.

Aufgrund dieser Merkmale ist die Gesellschaft eine reale Einheit.

b) Gegensatz zur individualistischen und kollektivistischen Auffassung

Pesch hat die solidarische Gesellschaftsauffassung der individualistischen und kollektivistischen gegenübergestellt.⁶⁸⁾ Die Gesellschaft gilt dem Solidarismus - im Gegensatz zum Individualismus - nicht nur als Koexistenz vieler, nicht nur als "eine Vielheit oder Summe nur in loser Wechselwirkung stehender, nahezu völlig unabhängiger Individuen"; sie ist nicht nur "ein Summen- und Sammelbegriff", nicht ein "bloßer Mechanismus", ein "Aufeinanderwirken der Individuen". Sie ist vielmehr eine "organisierte Vielheit von Gliedern" mit "Hinordnung auf den gemeinsamen Zweck", eine reale Einheit.⁶⁹⁾ Die Natur erwartet und fordert "ein Ineinandergreifen, eine Verbindung, Gemeinsamkeit, gesellige Einheit".⁷⁰⁾ Die kollektivistische Gesellschaft dagegen ist eine reale Einheit, welche die (wirtschaftliche) Selbständigkeit der Individuen verschlingt, das Individuum absorbiert. Der Solidarismus aber sieht in der Gesellschaft eine Einheit, in der eine Vielheit selbständiger, vernünftiger Wesen verbunden ist. Ihr kommt überindividuelle Wirklichkeit und Eigenziel zu, "aber das Ganze verschlingt nicht das Einzelne".⁷¹⁾

68) NÖ I, S. 436 ff.

69) ebd., S. 150 f.; 157, 440

70) ebd., S. 29

71) ebd., S. 77

c) Gesamtwohl

Jeder Gesellschaft ist ein besonderes gemeinsames Gut - Gesamtwohl - eigen, das mit dem übergeordneten Gesamtwohl, letztlich mit dem der staatlichen Gesellschaft in Einklang stehen muß. Bei letzterem muß es sich um ein Gut handeln, das von den Einzelnen, den Familien, den niederen Verbänden nicht oder nicht in gehöriger Weise erreicht wird (Subsidiaritätsprinzip).⁷²⁾

d) Kein physischer Organismus

Die für die Deutung des Wesens der Gesellschaft wichtige und bis auf die griechische Philosophie zurückgehende Frage, ob und in welchem Sinn die Gesellschaft ein "Organismus" zu nennen sei, ist von Pesch eingehend behandelt.⁷³⁾ Zwar stellt sich die Gesellschaft als Lebenseinheit dar,

72) GO I, S. 453; NÖ I, S. 182; der Ausdruck "Subsidiaritätsprinzip" wird von Pesch noch nicht gebraucht.

73) NÖ I, S. 156 ff.; vgl. GO I, S. 74; II, S. 283 ff. Bei Thomas findet sich der Vergleich der Gesellschaft mit dem lebendigen Organismus, wenngleich nach Fallers, a.a.O., S. 9 - 83, "das stoische und das von ihm beeinflusste christliche Denken gegenüber der aristotelischen Auffassung vom Verhältnis des Teiles zum Ganzen innerhalb des Organismus stark zurücktritt" (S. 66). Die Gesellschaft (und das Gemeinwohl) wird bei Thomas nicht als Ganzes, in dem alle Teile integrale Teile sind, verstanden, sondern als potentiell-les Ganzes, insofern nämlich die Seele, also das Ganheitsprinzip, potentiell in allen Teilen ist, die Teile also potentiell an diesem Einheitsprinzip teilnehmen. Zu dieser Auffassung kommt er, indem er die Gesellschaft als eine Ordnungseinheit auffaßt und von der Ordnungsidee her den Vergleich mit dem organischen Körper versteht. Thomas verlegt die Gesellschaft also in die Ordnungseinheit, schließt die Teilfunktion der integralen Teile aus und läßt schließlich nur noch die potentielle Ganzheitsidee auf die Gesellschaft angewandt sein (S. 68). - Bei der Diskussion über den Organismusbegriff spielt auch die Auffassung der Kirche als corpus Christi mysticum eine Rolle. In QA heißt es, daß diese Vorstellung "aliqua ratione" auf den Sozialorganismus anzuwenden sei.

es besteht auch Wechselwirkung zwischen Einzelnen und der Gesamtheit, Verrichtungen sind in bestimmter Ordnung an dienende Organe verteilt; es vollzieht sich ein beständiger Erneuerungsprozeß des Ganzen und dann wieder ein Wachstum des Ganzen ohne Veränderung der Elemente, ferner ist die Fähigkeit, Störungen von innen heraus auszugleichen, gegeben; wie beim Einzelnen zeigen sich bei der Gesamtheit geistige Kräfte.⁷⁴⁾ Trotzdem kann die Gesellschaft als Organismus nur in Analogie zum lebenden Körper genannt werden; "die völlige Gleichstellung des gesellschaftlichen Körpers mit den pflanzlichen und tierischen Organismen wäre eine verhängnisvolle Übertreibung und Quelle verwirrender und verheerender Irrtümer".⁷⁵⁾ Dann bliebe nämlich in der Gesellschaft kein Platz mehr für die vernünftige, freie menschliche Persönlichkeit, die in der Gesellschaft ihren Selbstzweck behält und als selbstständiger Träger von Rechten und Pflichten existiert.

Deshalb ist die Bezeichnung der Gesellschaft als moralischer Organismus - "moralisch" verstanden im Gegensatz zu "physisch" oder "biologisch" - angebracht; das heißt, Gesellschaft ist eine Einheit, aber keine physische, sondern eine moralische, genauer eine moralisch-organische, das heißt "eine Einheit in der Ordnung des Erkennens und Strebens, eine Einheit der Intelligenzen und Willen, der freien Handlungen und der moralischen Verpflichtungen".⁷⁶⁾

e) Gesellschaft eine "moralische" Person

Die Gesellschaft kann auch als "moralische Person" bezeichnet werden: "Die Gesellschaft als ein Ganzes, als eine reale Einheit aufgefaßt, hat eine eigene Subsistenz, die von der Subsistenz ihrer einzelnen Glieder, insofern diese als physisch und moralisch selbständige Menschen betrachtet werden, verschieden ist ... Da aber 'moralisch-

74) NÖ I, S. 157 f. unter Zitierung von Bruder-Ettlinger, Artikel "Gesellschaft", in: StLGg, Bd. II, 4, S. 536 (o.J.)

75) NÖ I, S. 156 ff., 158

76) ebd.; vgl. auch S. 151/52, 203 ff., 434 ff.

sche' Bande die Einheit der Gesellschaft bilden und diese kein 'physisches' Ganzes ist, wird die Gesellschaft nur in der 'moralischen' Ordnung als 'Person' gelten können." ⁷⁷⁾

f) Zusammenfassend: Gesellschaft ist eine "reale moralisch-organische Einheit"

Wir halten fest: Nach Pesch ist die Gesellschaft ein Organismus, aber kein physischer, sondern ein moralischer; sie ist moralische Einheit, aber nicht nur gedachte, sondern reale Einheit oder eine "reale moralisch-organische" Einheit. ⁷⁸⁾ Das organische Moment im Solidarismus bildet den direkten Gegensatz zum individualistischen Prinzip; das moralisch-organische Moment aber verneint das kollektivistische Prinzip. ⁷⁹⁾

Auf den Zweck der Gesellschaft, das gemeinsam erstrebte Ziel, werden wir bei der Darstellung des Zwecks des Staates näher eingehen.

g) Der genossenschaftliche Gedanke

Von den mannigfachen Formen der Vergesellschaftung bei der wirtschaftlichen Betätigung der Menschen hebt Pesch den deutschrechtlichen Genossenschaftsgedanken als dem Solidarismus in besonderem Maße adaequat hervor. Allerdings erschöpft sich der Genossenschaftsgedanke nicht in der Gründung von Konsumgenossenschaften (wie bei Gide: Solidarität aller Konsumenten), auch nicht in der genossenschaftlichen Organisation der produktiven Kräfte, vielmehr spielt für den Solidarismus die genossenschaftliche Idee überhaupt, "der ethisch begründete allgemeine genossenschaftliche Geist" eine große Rolle. ⁸⁰⁾

77) NÖ I, S. 161

78) ebd., S. 150 f., 157, 440

79) ebd., S. 434

80) NÖ II, S. 281: Der christliche Solidarismus sei die konsequente Durchführung gerade des deutschrechtlichen (Forts. d. Anm. auf S. 96)

h) Gesellschaftliche Autorität

Die Autorität - verstanden als ordnende intelligente Macht mit dem Recht, die Gesellschaftsglieder zur Erreichung des Sozialzwecks zu leiten - ist, wie erwähnt, nach Pesch ein konstitutives Merkmal jeder Gesellschaft. Er stellt die Frage: "Erscheint die Autorität in der realen Gesellschaft bloß als eine notwendige und wesentliche Beigabe zur Gesellschaft, nur als ein aus der in ihrem Sein bereits konstituierten Sozietät hervorgehendes, unentbehrliches Prinzip der gesellschaftlichen Tätigkeit, oder stellt sich die Autorität vielmehr als ein das innere Wesen der Gesellschaft konstituierendes Prinzip dar?"⁸¹⁾ Die Antwort: Er sieht die Autorität unter Bezugnahme auf Taparelli als die Seele der Gesellschaft, als inneres, wesentliches Prinzip der Einheit für Bewegung und Erhaltung der Gesellschaft an: "ein wesentliches Prinzip, denn es gibt der Gesellschaft ihr Sein" (während er im Zweck das äußere Prinzip der Einheit sieht). Pesch kommt zu dem Schluß: "Die Autorität ist also in der Tat die konkrete Form, die Seele der Gesellschaft, welche dieser ihre abstrakte Form - die moralische Einheit - verleiht. Wie es keinen Menschen gibt ohne Seele, so kann es auch keine Gesellschaft geben - nicht einmal in der Idee - ohne Autorität."⁸²⁾

(Forts. d. Anm. 80 von S. 95):
chen, vom christlichen Geist getragenen, wahrhaft demokratischen Genossenschaftsgedanken; ferner NÜ II, S. 492.

81) ebd., S. 153 ff., 200 f.

82) ebd., S. 155/56; vgl. GO I, S. 53 f. Bei den Vertretern des Solidarismus herrscht Einigkeit darüber, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Gemeinwohl und der Autorität herrscht. Streit besteht aber darüber, ob die gesellschaftliche (soziale) Autorität ihre Legitimierung vom bonum commune erhält oder ob sie ein Wesenskonstitutiv der Gesellschaft ist und das bonum commune bestimmt, - eine Ansicht, die Faller (a.a.O. S. 9-83) unter Berufung auf Thomas vertritt. Nach ihm hat die Autorität nicht nur konsekutive Bedeutung in der konstituierten Gesellschaft, vielmehr ist sie das formalkonstitutive Element der Gesellschaft; dies gilt für jede Art von Gesellschaft, die dem Gesellungstrieb

Der Vollständigkeit halber weisen wir noch auf folgendes hin: Die staatliche Gesellschaft werden wir bei den drei Grundpfeilern der gesellschaftlichen Ordnung behandeln (vgl. unten 6 b). Zu den übrigen Gesellschaftsformen haben wir bereits früher das Notwendige bemerkt.

5.) Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft -
Bestimmungsmerkmale nach solidarischer Auffassung

Die zentrale Frage an jedes gesellschaftliche System lautet: Welche Stellung hat der Mensch in der Gesellschaft? Wie wird das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft aufgefaßt? Nach welchen Prinzipien wird das Spannungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft geordnet?

Für die Auffassung des Solidarismus haben wir schon wichtige Hinweise:

Der Mensch vereinigt in sich das Individualprinzip und das Sozialprinzip; die Sozialnatur ist ihm als Gattungswesen eigen; er ist wesensmäßig auf die Gesellschaft verwiesen und angewiesen, für sie geschaffen.

(Forts. d. Anm. 82 von S. 96):
der menschlichen Natur entspricht also nicht für den Staat allein. Welty, Gem., S. 380, wirft Pesch vor, daß er den Zweck nicht als ein "der Gesellschaft innerliches Prinzip ihrer realen Einheit" anerkennt. Gundlach vertritt in Abweichung von Pesch, aber in Übereinstimmung mit Cathrein, Schuster und anderen die Meinung, daß die durch den gemeinsamen Zweck gegebene innere Verbindung der Glieder als "Form" anzusprechen ist; er weist aber den Vorwurf Weltys gegen Pesch, daß dieser die Bedeutung der allgemeinen Ziel- und Seinsordnung nicht genügend erkannt habe, zurück. (Gundlach, Gregorianum, S. 272 f.)

Die Gesellschaft ist nach Auffassung des Solidarismus eine Einheit mit überindividueller Wirklichkeit und eigenem Ziel, nämlich dem Gemeinwohl, welches das verbindende Band darstellt. Die Gesellschaft ist eine reale, moralisch-organische Einheit in dem bereits erklärten Sinn. Der Staat ist eine natürliche, d.h. dem Wesen des Menschen gemäße, notwendige Gesellschaftsform.

a) Der Einzelne behält seine Selbständigkeit

Der Einzelne behält seine Selbständigkeit in der Gesellschaft: "In keinem System wird schärfer betont als hier, daß das Individuum nicht bloß Glied der Gesamtheit, nicht nur Mittel für Zwecke des Ganzen, sondern Selbstzweck sei."⁸³⁾ Aber es handelt sich nicht um das autarke, sondern um das gemeinschaftsgebundene Individuum: "Da ist nicht der Einzelne nahezu alles und das Ganze nichts und auch nicht umgekehrt das Ganze nahezu alles, in dem der Einzelne versinkt."⁸⁴⁾ - Die Einzelnen besitzen Realität in der Gesellschaft. Sie behalten ihre Freiheit, aber nicht die absolute, sondern die gemeinschaftsgebundene Freiheit, die mit der Gemeinhaltung und Gesamtverantwortung korrespondiert.

b) Naturgegebener Zustand der Verbundenheit in Bindung und Rückbindung

Nach Auffassung des Solidarismus besteht in der Gesellschaft von Natur aus aufgrund der Sozialnatur des Menschen ein Zustand der Verbundenheit zwischen den Einzelnen und der Gemeinschaft in Bindung und Rückbindung mit daraus folgenden gegenseitigen Rechten und Pflichten.

83) NÖ I, S. 440

84) ebd., S. 446

Dies macht die Fortsetzung des letzten Zitats deutlich: "Die Einzelnen verwirklichen ihre Zwecke aber in der Gemeinschaft, zum Teil mit Hilfe der Gemeinschaft, auf ihrer Seite wieder mit Gemeinhaltung für den Zweck (öffentliche Wohlfahrt) der Gemeinschaft. Gerade diese solidarische Verbindung der Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft haben wir in sozialphilosophisch systematischer Formulierung als Solidarismus bezeichnet und den extremen Systemen des Individualismus gegenübergestellt."⁸⁵⁾

c) Einordnung und Unterordnung des Einzelnen

Der Einzelne muß sich in der Gesellschaft einordnen und unterordnen, soweit das Gesamtwohl dies verlangt. Pesch sagt über das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft: "Der Solidarismus fordert ..., daß die Individuen, einzeln und vereint mit ihren irdischen Bestrebungen und der Geltendmachung ihrer Kräfte sich der höheren Gemeinschaft einordnen ... kein Untergehen der besonderen Interessen will er, wohl aber deren Ausgleich, ihre Harmonisierung mit dem Gesamtinteresse."⁸⁶⁾

Zur Ergänzung mag noch folgender Satz dienen: "Wo immer die Folgen eines Handelns das Wohl des Ganzen berühren, da hat die Willkür der Individuen ihre Grenze, mögen Handlungen in Frage stehen, welche die Eigentumsordnung betreffen oder die sonst dem Wirtschafts- und Erwerbsleben angehören. In allen Fragen der Ausübung, Geltendmachung persönlicher oder dinglicher Rechte, steht das Recht der Gemeinschaft höher als das individuelle Interesse."⁸⁷⁾

85) NÖ I, S. 446

86) ebd., S. 83

87) ebd., S. 428

d) Zusammenfassung

Wir halten fest: Die Einzelnen behalten ihre Selbständigkeit in der Gesellschaft. Sie haben aber ihre privaten Interessen dem Gesamtinteresse unterzuordnen.

6.) Drei Grundpfeiler

Pesch nennt drei Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung: die Familie, den Staat und die Institution des Privateigentums.⁸⁸⁾

a) Die Familie

Die Familie ist die Urzelle des menschlichen Gesellschaftslebens, die innigste sittliche Lebensgemeinschaft, die ursprünglichste, natürliche und notwendige Art der Gesellschaft mit der von der Natur selbst gegebenen Autorität der Eltern.⁸⁹⁾ Die Rechte der Familie sind älter und heiliger als die Rechte des Staates. Die Familie ist zwar dem Staat untergeordnet, aber sie geht nicht in ihm auf; ihre natürlichen Rechte und Pflichten bleiben erhalten.⁹⁰⁾ Während die kapitalistische Epoche die gesellschaftlichen Bande gelockert hat, der Kommunismus diese Bande lösen will, fordert der Solidarismus die Wiederherstellung der Familie. In ihr finden sich die fünf Pfeiler des Gesellschaftslebens: Religiosität, Gehorsam, Achtung vor der Autorität, Opfersinn, Gemeinsinn.⁹¹⁾

b) Der Staat

Was über die Gesellschaft im allgemeinen gesagt ist, gilt auch für den Staat als Erscheinungsform der Gesellschaft.

88) NÖ I, S. 163 ff; IV, S. 3 f.

89) GO I, S. 39 ff., S. 85

90) ebd., S. 85, 89

91) NÖ II, S. 240, Anm. 1

Speziell vom Staat sagt Pesch: er ist "mehr als bloße Erfindung der Not oder der Geschicklichkeit, mehr als ein willkürliches Vertragswerk, eine Aktiengesellschaft, ein notwendiges Übel, ein mit der Zeit überwindbares Gebrechen", vielmehr "ein notwendiger, von Gott geforderter Zustand, ein Vermögen, eine natürliche Ausstattung der Menschheit ..., eine ursprüngliche, von Gott gewollte Ordnung ..., kein bloßes Nebeneinander und Durcheinander freier und gleicher Atomindividuen".⁹²⁾ An anderer Stelle wird der Staat "eine natürliche, d.i. auf der sozialen Menschennatur begründete Gesellschaft" genannt.⁹³⁾ Der Staat hat "ein eigenes Leben und eigene Tätigkeit, welche sich von dem Leben und der Tätigkeit der den Staat bildenden Privatpersonen unterscheiden".⁹⁴⁾ Auch der Staat ist ein sittlicher Organismus. "So tritt die aus der sozialen Menschennatur hervorgehende gesellschaftliche Verbindung gewissermaßen als ein analoges (ähnliches, nicht gleiches) Gebilde in die Reihe der natürlichen Organismen", unterscheidet sich aber "von allen organischen Wesen der Sinnenwelt als sittlicher Organismus und bildet für sich eine eigene Ordnung".⁹⁵⁾ - Die Glieder der staatlichen Gesellschaft werden durch "wirkliche Bande" verbunden, "insofern sie den Menschen mit seinesgleichen nach Art organischer Gliederung zu lebensfähigen höheren Einheiten verbinden ..., aber es sind sittliche Bande, insofern sie der persönlichen Würde des Vernunftwesens keinen Eintrag tun, indem sie die individuelle Freiheit nach einer Seite hin zugunsten der organischen Einheit zwar binden, aber ohne sie wirklich zu schädigen, ja vielmehr dieselbe zum Entgelt für den scheinbaren Abbruch mit unvergleichlich höheren Interessen bereichern".⁹⁶⁾

Der Zweck des Staates nach dem Solidarismus, wie nach der christlichen Philosophie überhaupt, ist das Gemeinwohl,

92) GO I, S. 74

93) ebd., S. 451

94) ebd., S. 69

95) ebd., S. 75, 69

96) ebd., S. 74 f.

und zwar als maßgebendes Vernunftprinzip, auch ein Sollen für das gesamte staatliche Leben, das die gesamte soziale Zweckstrebigkeit beherrschende Prinzip.⁹⁷⁾ Das Gemeinwohl des Ganzen ist Prüfstein und Maßstab für die Gesellschaftsordnung.⁹⁸⁾

Wäre die staatliche Gesellschaft nur eine Summe der Individuen, so wäre ihr Gut gleichbedeutend mit der Summe der Einzelgüter; da sie aber eine überindividuelle Einheit darstellt, erstrebt sie ein ihr eigenes Gesamtgut, das Gemeinwohl, das nach Thomas von Aquin die verschiedenen Einzelwohle in sich schließt, aber seinshaft verschieden vom Einzelwohl ist.

Nach Pesch ist von höchster Bedeutung, die öffentliche von der privaten Wohlfahrt und die Sphäre der staatlichen Tätigkeit von der privaten Tätigkeit der einzelnen Bürger und der Verbände scharf zu unterscheiden. Das Privatwohl ist ein privater Zustand der einzelnen Personen, Familien, Verbände, dessen Verwirklichung Sache der Privaten selbst ist. Die öffentliche Wohlfahrt ist das der Gesamtheit gemeinsame Gut; die Förderung des Privatwohls durch die öffentliche Wohlfahrt wird nicht ausgeschlossen, sie ist aber nur der mittelbare Zweck der staatlichen Gesellschaft. Ein "Staatswohl", das neben oder über dem Gemeinwohl der gesamten Staatsbürger eine selbständige Existenz oder Berechtigung hätte, ist jedoch abzulehnen. Der Staat hat zwar, wie jeder andere Organismus, die natürliche Bestimmung, daß er sich selbst erhalte und vervollkomme, aber er ist einem Baum vergleichbar, der wachsen, blühen und gedeihen muß, nicht damit er existiere, sondern damit er Früchte bringe; so soll auch der Staat nicht existieren und sich entwickeln um seiner selbst willen, sondern daß er Früchte trage, d.h. um des Gemeinwohls willen.⁹⁹⁾ - Die Pflichten der staatlichen Gesellschaft, die sich aus ihrem Zweck ergeben, bestehen in der "Her-

97) GO II, S. 57; vgl. GO I, S. 451 ff.

98) GO II, S. 35

99) GO I, S. 69

stellung, Bewahrung und Vervollkommnung der Gesamtheit jener allgemeinen Bedingungen und sozialen Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück nach Maßgabe ihrer besonderen Fähigkeiten und Verhältnisse zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren".¹⁰⁰⁾ "Jene Möglichkeit ist das allen Gliedern gemeinsame Gut, das den Sozialzweck des Staates bildet. Wir nennen dasselbe im Unterschied von der privaten Wohlfahrt: öffentliche Wohlfahrt, *salus* oder *proprietas publica*." Im einzelnen muß der Staat der allgemeinen sozialen Gerechtigkeit entsprechende Eigentums-, Erwerbs-, Wirtschafts- und Arbeitsordnungen erlassen.¹⁰¹⁾ Er muß die äußeren Bedingungen für ein gedeihliches Gemeinschaftsleben schaffen.

Das Verhältnis von Einzelnen und Gemeinschaft findet in dem Verhältnis von Einzelwohl und Gesamtwohl seinen Ausdruck. Wichtig ist dabei: der Staat muß dem Individuum und den dem Staat bei- oder untergeordneten Verbänden Schutz ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, Luft und Raum zu freier, selbständiger Entfaltung ihrer Fähigkeiten und ihres Strebens nach den berechtigten individuellen und sozialen Zwecken gewähren, aber auch das Zusammenleben der verschiedenen Lebenskreise und ihrer Bestrebungen im Rahmen des Ganzen und in Unterordnung der untergeordneten und partikulären Interessen unter die Interessen der Gesamtheit wirksam vermitteln. Dabei hat der Staat zur Förderung des Gesamtwohls (nur) diejenigen Mittel in den Dienst der Gesamtheit zu stellen und den Gliedern solche Güter zu gewähren, die durch die persönliche Kraft der Einzelnen, durch die Kraft der Familien oder sonstiger gesellschaftlicher Verbindungen oder Gruppen ohne Schaden des gemeinsamen Wohls und Fortschritts nicht beschafft werden können.¹⁰²⁾ Auch hier, bei der Bestimmung des Gemeinwohls begegnen wir bei Pesch dem

100) GO I, S. 457, und NÖ II, S. 247

101) GO I, S. 458 ff.; S. 462

102) ebd., S. 294

Grundsatz der Subsidiarität.

Der Nutzen der Gesamtheit steht über dem Einzelwohl.¹⁰³⁾ - Die Unterordnung des Privatvorteils unter das Gemeinwohl, die Opferung individueller Interessen ist naturrechtliche Verpflichtung. "Alle individuelle Willkür wird beschränkt durch das höhere Recht der Gesamtheit und alle rein irdischen, mit dem Gemeinwohl kollidierenden Privatinteressen müssen geopfert werden."¹⁰⁴⁾

Dem Gemeinwohl entspricht die Gemeinwohlgerechtigkeit, die mit der sozialen Gerechtigkeit gleichbedeutend ist. Sie ist zu verstehen als das Recht auf Sozialwohl, und zwar das Recht der Gesellschaft auf Herstellung und Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, aber auch als Recht jedes Bürgers auf die Teilnahme am Genuß des sozialen Gutes. Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit ist es, beiden Ansprüchen zu genügen: sie fordert die Erfüllung aller Pflichten wie die Verwirklichung aller Rechte, die das Sozialwohl zum Gegenstand haben.¹⁰⁵⁾ Danach entspricht sie also der Doppelrichtung des Bindungsverhältnisses und regelt das gesellschaftliche Geschehen, liegt also der dynamischen Entwicklung der Gesellschaft zugrunde.

Wir halten fest: Die staatliche Gesellschaft ist eine wirkliche Einheit, nicht wie ein körperlicher Organismus, sondern ein moralischer Organismus, eine Einheit des Zwecks und des Handelns. Die Glieder werden durch wirkliche (sittliche) Bande verbunden. Den unmittelbaren Zweck der staatlichen Gesellschaft bildet das Gemeinwohl.

103) GO I, S. 74, 119 f., 439, 446/47; NÖ I, S. 443 f.; II, S. 219 ff., 239; III, S. 743; IV, S. 6 (in gewöhnlichem Sinn: Einordnung und Unterordnung unter das gesellschaftliche Ganze und dessen Wohl, das ist Solidarität als soziale Pflicht).

104) GO I, S. 119 f., 453, 455; NÖ I, S. 182

105) NÖ II, S. 274 f.; NÖ I, S. 449

c) Institution des Privateigentums

In die dargelegte Auffassung des Solidarismus vom Gemeinwohl als Zweck des Staates fügt sich die Einstellung zur Institution des Privateigentums ein. Pesch hat ihr in seinem ersten Werk ein ganzes Kapitel gewidmet.¹⁰⁶⁾ Er folgt der scholastischen Auffassung, daß die Institution des Privateigentums naturrechtlich begründet ist, betont aber schon in dieser Abhandlung - ebenfalls in Übereinstimmung mit Thomas - daß es eine soziale Institution insofern sei, als es nicht nur dem Wohl der Einzelnen, sondern dem Wohle des Ganzen dienen soll.¹⁰⁷⁾ Diese Auffassung basiert auf dem klassischen Satz der katholischen Soziallehre: "Die Güter dieser Welt sollen der ganzen Menschheit dienen."¹⁰⁸⁾ - In der "Nationalökonomie" wird dann ausgeführt: "Von höchster Bedeutung bleibt die Überwindung des individualistischen Eigentumsbegriffs und die Läuterung der Eigentumsinstitution durch die Einführung sozialer Gesichtspunkte."¹⁰⁹⁾ Zwischen der Institution des Privateigentums und der Verteilung des Eigentums aufgrund der jeweils geltenden Eigentumsordnung wird also deutlich unterschieden. - Das Privateigentum ist zu sehen auf dem Hintergrund des Rechts des Menschen auf Existenz, eines Grundrechtes auf die zur Erhaltung seines Lebens notwendigen Mittel bzw. eines Rechtes, sich diese Mittel zu erwerben. Aus dem Verhältnis des Eigentumsrechts zum Recht auf Existenz ergibt sich die Unterordnung des indi-

106) GO I, S. 196 - 418

107) ebd., S. 390 ff.

108) NÖ I, S. 240; II, S. 241 ff.; II, S. 243; ferner: Der wissenschaftliche Sozialismus, Irrgang und Ende, S. 6 ff. (Als besondere Formulierung des Rechts auf Existenz stellt sich auch das Recht auf Arbeit dar.)

109) NÖ II, S. 241. So auch RN und QA. In PP heißt es dann, diesem ursprünglichen Recht seien alle anderen Rechte, "auch die des Eigentums und des freien Handelns", untergeordnet. Die Gemeinwohlverpflichtung des Eigentums wird - wie schon in der Konzilskonstitution Gaudium et spes und wie in MM - besonders hervorgehoben.

viduellen Eigentums unter das allgemeine Existenzrecht aller Menschen. Privateigentum ist demnach nicht Selbstzweck, Herrschaft um der Herrschaft willen, darf nicht zum Hindernis der geordneten Versorgung des ganzen Volkes mit den Mitteln seiner Existenz werden, sondern dient gerade der allgemeinen Bedürfnisdeckung.¹¹⁰⁾ Die "Sozialisierung" nach den Vorstellungen des Solidarismus wird daher nicht zur Beseitigung des Eigentums an den Produktionsmitteln führen, sondern im Gegenteil eine Vermehrung der Eigentümer bewirken, Schaffung von kleinem Besitz.¹¹¹⁾ Nicht jede "Objektsozialisierung" wird abgelehnt, sie muß aber durch ein Prinzip begründet und begrenzt sein, das sich aus dem Zweck des Staates ergibt; entscheidend ist also die Frage, "ob die Verstaatlichung ... eine Erhöhung oder Minderung der allen gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt bedeutet, ob dadurch die Bedarfsversorgung des Volkes erleichtert oder verbessert wird".¹¹²⁾

Die Sozialisierung von Produktionsmitteln oder ganzen Wirtschaftszweigen kann nur aus einem Grunde gerechtfertigt werden, nämlich durch die Erfordernisse der öffentlichen Wohlfahrt, und zwar als das letzte Mittel, das nur angewandt werden "kann, wenn der Gebrauch anderer Mittel keine Aussicht auf Erfolg bietet".¹¹³⁾

Der Grund und Boden gehört nicht zu den "beliebig vermehrbaren" Gütern; "das gibt dem Bodenbesitz eine besondere Wichtigkeit, die sich erhöht bei steigender Bevölkerung". Es bedarf keiner kommunistischen Sozialisierung (Bodensozialismus). "Aber umso notwendiger wird eine kräftig zugreifende Bodenreform, eine Bodenpolitik, welche Stadterweiterung und Wohnungsbeschaffung nicht mehr der privaten Spekulation und dem privaten Bereicherungsstreben überläßt. Gemeinden ... müssen mit dem notwendi-

110) NÖ II, S. 241

111) ebd., S. 256

112) ebd., S. 249

113) ebd., S. 248

gen Enteignungsrecht ausgestattet werden."¹¹⁴⁾ So geschrieben im Jahre 1925!

7.) Solidarische Wirtschaftsauffassung

Die Volkswirtschaftslehre ist ein besonderer Wissenschaftszweig mit einem eigenen Formalobjekt, nämlich der materiellen Wohlfahrt des Volkes. Sie ist aber Bestandteil der allgemeinen Gesellschaftslehre und muß sich folglich dem allgemeinen Zweck der staatlichen Gesellschaft einfügen; ihr Formalobjekt ist Teil des Formalobjekts der Gesellschafts- und Staatswissenschaft. - Da die Gesetze der Moral allgemeine Geltung haben und das freie Handeln des Menschen schlechthin ordnen, sind sie auch für die wirtschaftliche Betätigung der Menschen verbindlich.¹¹⁵⁾ Der Solidarismus wendet die Grundsätze seiner Gesellschaftslehre auch auf die Wirtschaft an. Nach solidaristischer Auffassung ist der Mensch "niemals ... Objekt oder Werkzeug, immer und überall Subjekt und Ziel der Wirtschaft".¹¹⁶⁾ Das Solidaritätsprinzip bewirkt auch hier als regulatives und als konstruktives Prinzip: "Herstellung der inneren Einheit, organische Gliederung in der Gemeinsamkeit des Ganzen, Bindung der Willkür, Verbindung der Menschen - Gesellschaftsbildung und Gesellschaftsordnung."¹¹⁷⁾

Freiheit, Sondereigentum, Eigeninteresse der selbständigen Wirtschaftssubjekte wie ihrer Verbände haben grundsätzlich ihre Geltung, aber im Rahmen des Gemeinwohls und mit den aus dem Sozialzweck der wirtschaftlichen Tätigkeit sich ergebenden Beschränkungen. Das soziale volkswirtschaftliche System bricht nicht mit der privatwirtschaftlichen Ordnung, hebt die wirtschaftliche Selbständigkeit, die Konkurrenz und Selbstverantwortung

114) NÖ II, S. 250

115) NÖ I, S. 493 ff.

116) NÖ II, S. 228

117) NÖ I, S. 454

nicht auf, will keine unmittelbare gesellschaftliche Verantwortung für das Wohl der Gesellschaftsglieder nach kollektivistischem Muster. Aber es umhegt und beschützt die wirtschaftliche Freiheit, die Konkurrenz, gemäß den Forderungen der Gerechtigkeit, des allgemeinen Wohles, regelt und ergänzt sie durch das Prinzip der gegenseitigen Hilfeleistung und durch berufliche Organisation, es stellt ferner die sozialrechtliche Verantwortlichkeit der Staatsgewalt und andererseits die sozialrechtliche Mitverantwortlichkeit der Staatsbürger und ihrer Verbände für das öffentliche Wohl der Gesamtheit, ihre Pflicht der Rücksichtnahme auf das Wohl anderer, die Einordnung ihrer Interessen in die gemeinsamen Interessen des ganzen Volkes an die Seite der privaten Selbstverantwortlichkeit, schafft durch all dies die unentbehrlichen Voraussetzungen, die eine wirtschaftliche Selbstverantwortung, namentlich für die Schwächeren, überhaupt erst ermöglichen.¹¹⁸⁾

8.) Solidarisches Arbeitssystem

Im zweiten Band der "Nationalökonomie" hat Pesch seine Vorstellungen über "ein solidaristisches Arbeitssystem" entwickelt.¹¹⁹⁾ Davon wollen wir nur die für den Solidarismus charakteristischen zwei Grundlinien wiedergeben: den Gemeinschaftsgedanken sowie die Herausstellung des "arbeitenden Menschen inmitten der Gesellschaft" und seine personale Verbundenheit auch im Arbeitsverhältnis und dies mit einigen Zitaten belegen.

Der Gemeinschaftsgedanke erfordert ein dreifaches: die Bindung der Willkür, Mäßigung und Regelung der Kraft - unter Wahrung berechtigter Freiheit, der Selbstständigkeit, des Wettseifers - sodann die Verbindung der Menschen, Vereinigung der Kräfte, soziale Selbsthilfe in den verschiedensten privatrechtlichen und öffentlich-

118) NÖ II, S. 266

119) ebd., S. 213 ff.

rechtlichen Formen, schließlich den Ausgleich widerstrebender Interessen, dadurch Versöhnung der Stände.¹²⁰⁾ - Das Solidaritätssystem stellt die soziale Verantwortlichkeit der Selbstverantwortlichkeit an die Seite.¹²¹⁾

Im solidaristischen Arbeitssystem steht der Mensch im Vordergrund: "Alle Dinge haben Preis, der Mensch hat Würde."¹²²⁾ Deshalb ist es ein Widerspruch in sich, dem unpersönlichen Kapital die einen Ausfluß der Persönlichkeit bildende Arbeit als Ware gegenüberzustellen. "Als an dem Gedeihen des Betriebs mitinteressierte und durch die soziale Funktion der Produktionsart mitverpflichtete Gehilfen sind Angestellte und Arbeiter Berufsgenossen des Unternehmers."¹²³⁾ "Ein richtig bemessenes und begrenztes Mitbestimmungsrecht wäre geeignet, das Interesse am Erfolg des Betriebs, das Bewußtsein der Mitverantwortlichkeit und die Arbeitsfreude zu steigern."¹²⁴⁾ Der Solidarismus stellt "die menschliche Arbeit höher als das Kapital".¹²⁵⁾ "Jede Ausnützung der Kapitalmacht auf Kosten der physischen, geistigen sittlichen Persönlichkeit des Arbeiters ist nach dem solidaristischen System ausgeschlossen."¹²⁶⁾ "Das Kapital ist Gegenstand oder Mittel im Produktionsprozeß, der Mensch dessen Ziel."¹²⁷⁾ "Nicht Kapital und Arbeit, sondern der Unternehmer und die Arbeiter verbinden sich im Arbeitsvertrag, der Mensch mit den Menschen."¹²⁸⁾ "Mit dieser Beurteilung des Verhältnisses von Kapital und Arbeit wird nicht der Kapitalbesitz als privates Erwerbsvermögen abgelehnt, sondern die Vermögensmacht und -übermacht, die sich infolge der Ungebundenheit der freiwirtschaftlichen, individualistischen Wirtschaftsverfassung bilden konnte und zur Ausbeutung der Arbeiter, der Konsumenten, zur Schädigung und Unterdrückung der schwächeren Konkurrenten oft genug mißbraucht wurde."¹²⁹⁾

120) NÖ II, S. 267 ff.

121) ebd., S. 270

122) ebd., S. 228

123) ebd., S. 222

124) ebd., S. 223

125) ebd., S. 283

126) ebd., S. 260

127) ebd.

128) ebd., S. 259

129) Vorwort zur 2. Aufl. des 2. Bandes und S. 228 ff.

V. KRITISCHE STIMMEN UND STELLUNGNAHME

1.) Kritik am Solidarismus in verschiedener Hinsicht

a) Ist er überhaupt ein Gesellschaftssystem?

So bezweifelt A.F. Utz, ob der Solidarismus überhaupt als Gesellschaftssystem bezeichnet werden könne. Nach seiner Meinung bedarf es einer ganz bestimmten Vorstellung vom Ziel des gesellschaftlichen Lebens, um von einem Gesellschaftssystem sprechen zu können, da die Gesellschaft wesentlich der Ethik angehöre. "Der Solidarismus spricht aber, wenn man ihn streng nimmt und wie er eigentlich ursprünglich gedacht ist und sein Name lautet, nicht vom Ziel, sondern vielmehr vom Aufbau des gesellschaftlichen Lebens, von der Funktion des gesellschaftlichen Apparates. Mit anderen Worten: der Solidarismus bezeichnet eine bestimmte Auffassung bezüglich des Aufbaugesetzes der Gesellschaft." Utz stellt hier den Solidarismus mit dem "Subsidiarismus" auf eine Ebene.¹³⁰⁾

b) Er sei ein Kompromiß, kein dritter Weg

Andere sind der Meinung, es fehle dem Solidarismus die Eigenständigkeit und Geschlossenheit eines Systems, er sei ein Kompromiß zwischen Individualismus und Kollektivismus.

130) Personalismus, in: Ethik und Politik, S. 102; vgl. dazu jedoch ebd., S. 314: "Ganz deutlich wird dieser enge Zusammenhang zwischen Sozialprinzip und Sozialsystem bei der solidarischen Gesellschaftsauffassung. Man spricht sowohl von 'Solidaritätsprinzip' wie von 'Solidarismus'. Im ersten Fall handelt es sich um eine Regelung der sozialen Wirkordnung, also um ein Sozialprinzip, im zweiten um die Kennzeichnung des zentralen Wertes der Gesellschaftslehre, d.h. um ein soziales System." - Nach H.B. Streithofen (Einleitung zu Ethik und Politik, S. 24) ist der Solidarismus auch in den Augen Weltys eine gesellschaftliche Funktionslehre.

tivismus, kein dritter Weg. Hier ist insbesondere der massive Vorwurf von Othmar Spann¹³¹⁾ anzuführen: er nennt den Solidarismus eine "Zwischenform nicht einmal zwischen Individualismus und Universalismus, sondern zwischen Individualismus und Sozialismus". (Der einzig groß angelegte Versuch einer Zwischenlösung ist nach Spann der Sozialismus.)¹³²⁾ Durch seine Versuche, sozialpolitische, staatssozialistische und vom Christentum geforderte Milderungen und Änderungen einzuschalten, erreiche Pesch "wenig anderes als eine Klitterung der Systemnegriffe und eine Mischung von liberalen, sozialpolitischen und staatssozialistischen Wirtschaftslehren. ... Der Solidarismus kann jedoch das Unlogische nicht logisch, das Unvereinbare nicht vereinbar machen. Darum bleibt er überall flau und halb." Nach Angriffen auch auf G.Gundlach, O.von Nell-Breuning und J.Messner fährt er fort: "Nicht die Fortbildung des Solidarismus, noch ein mattes, schwächliches Abweichen von der äußersten Demokratie, noch ähnliche halbe und flauere Lösungen können zum Ziel führen."¹³³⁾

131) "Die politisch-wirtschaftliche Schicksalsstunde der deutschen Katholiken", in: *Schönere Zukunft* 25 (März 1932), S. 565 f. Dieser Veröffentlichung folgte eine Artikelreihe von Nell-Breuning in: *Das Neue Reich*, Nr. 36, 38, 39 vom Juni 1932 unter den Titeln: "Zwei Ganzheitslehren", "Die falsche Ganzheitslehre: Universalismus" und "Die wahre Ganzheitslehre: Solidarismus".

132) *Der wahre Staat*, S. 98, 159 ff.

133) In ähnlicher Weise polemisiert ein weiterer Artikel in der *Schönen Zukunft* (Nr.9, November 1932, S. 205 ff., Bericht über eine katholisch-soziale Tagung in Prag unter dem Titel: Von Mönchengladbach zur katholisch-sozialen Tagung in Prag) von Eugen M. Kogon gegen den Solidarismus: zwei "demselben philosophischen Irrtum vom Sein und Menschen entsprungene Systeme" (Individualismus und Kollektivismus) können nicht ausgeglichen werden, indem man ein Stück Individualismus und ein Stück Kollektivismus nimmt, sie mischt, das *mixtum compositum* Synthese nennt und es als organische Lösung unserer Schwierigkeiten ausgibt. Von Pesch sagt Kogon (unter Berufung auf Spann), daß er mit voller Harmlosigkeit schreibe, er habe im Solidarismus die Vermittlung zwischen Individualismus und Sozialismus gesucht. "Die Wahrheit liegt aber nicht in der Mitte zwischen zwei Spielarten ein und (Forts. d. Anm. auf S. 112)

Wir gehen auf diese (einzige) direkte Konfrontation zwischen Spann und dem Solidarismus (hier Nell-Breuning) absichtlich näher ein, weil Spanns negative Urteile über den Solidarismus des öfteren wiedergegeben werden (Welty, Gem., S. 376: "geradezu vernichtendes Urteil!"), ohne daß der Sachzusammenhang und der Anlaß des Streites, nämlich die ständische Ordnung, also ein politisches Problem, ersichtlich gemacht werden.

Aber auch Autoren, die nicht zu den Anhängern des Universalismus zu rechnen sind, kommen zu der Ansicht, daß der Solidarismus kein drittes sozialphilosophisches System sei, insbesondere alle diejenigen, die von einem Entweder-Oder des Individual- bzw. Sozialprinzips ausgehen oder aus anderen Gründen nur den Individualismus oder den Sozialismus als Gesellschaftssysteme gelten lassen. Wir

(Forts. d. Anm. 133 von S. 111):
desselben Irrtums, sondern in der Wesensmitte des Erkenntnisobjekts." Ein Artikel von Franz Landmesser (Generalsekretär des Kath. Akademikerverbandes Deutschlands), ebd. Nr. 16 und 17, Januar 1933, S. 359 f. und 381 ff., geht in derselben Richtung: Die christliche Ganzheitslehre muß etwas Eigenes, Originelles sein, das nicht in der "Mitte" zwischen Individualismus und Kollektivismus liegen kann: "Denn es ist nun einmal ausgeschlossen, daß es zwischen zwei Irrtümern der gleichen Art die rechte Mitte geben kann." Aus diesem Grunde sei der Solidarismus, der sich als Mitte dieser falschen Alternative Individualismus-Kollektivismus versteht, abzulehnen. - Beim Bericht Kogons geht es (wie bei dem genannten Artikel von Spann und dem nachfolgenden von Landmesser) hauptsächlich um die berufsständische Neuordnung, für die es bei den Solidaristen an Verständnis mangelt. "Die Anhänger des Solidarismus wünschen den Staat von Reformbestrebungen körperschaftlicher Art ausgeschlossen zu sehen. Beseitigung der Formaldemokratie, weitreichende Ersetzung eines bloß auf Zahlen und Mehrheiten gegründeten Parlamentarismus durch organisch übereinander gestufte Sachverständigenkollegien, Beschränkung des Parlaments auf seine ursprüngliche Aufgabe: die autoritäre Staatsführung zu kontrollieren - das alles soll eine Verfälschung des berufsständischen Gedankens sein."

nennen u.a. H. Dietzel¹³⁴⁾, Karrenberg¹³⁵⁾, K. Diehl¹³⁶⁾, E.K. Winter¹³⁷⁾.

c) Er sei eine Spielart des Individualismus

Zuweilen wird der Solidarismus einfach dem Individualismus gleichgestellt. So läuft der Solidarismus nach O. Spann¹³⁸⁾ auf einen "klaren Individualismus" hinaus (also doch keine Zwischenform?). Auch H. Dietzel¹³⁹⁾ K. Diehl¹⁴⁰⁾ und Karrenberg¹⁴¹⁾ neigen dazu, den Solidarismus dem Individualismus zuzurechnen. Welt¹⁴²⁾ dagegen gibt zu, daß sich Pesch bewußt in Gegensatz zum Individualismus (und Kollektivismus) stelle, wirft ihm aber eine ungehörliche Überbetonung des Individuums vor, die dem System etwas Unausgeglichenes gebe. Die eingehende Kritik Weltys, die sich nicht in summarischen Urteilen erschöpfte, sondern konkrete Einwendungen gegen bestimmte Lehren des Solidarismus vorbrachte, ist zwar von G. Gund-

134) HwbStW, Artikel: "Individualismus", S. 285.

135) Christentum, Kapitalismus, Sozialismus, S. 263 f.

136) a.a.O. S. 285: Der Solidarismus sei nur eine Formulierung des Kathedersozialismus auf religiös-naturrechtlicher Grundlage.

137) Sozialmetaphysik, S. 420, 431; nach Winter ist der Solidarismus eine "Synthese der beiden positiv gegebenen Wirtschaftstheorien der Epoche, des Kapitalismus und des Sozialismus", er hat "kompromissarische Natur", ist ein nichtssagendes Sowohl-als-auch.

138) Schönerer Zukunft, a.a.O., S. 566: Pesch gehe in allen entscheidenden Punkten, d.h. in allen systemtragenden Begriffen, nach individualistischer Weise, und zwar grundsätzlich so vor wie sein Lehrer Adolf Wagner, ein Schüler des Rodbertus, also mittelbar des Ricardo.

139) Fundstelle vgl. oben Anm. 134

140) Vgl. Anm. 136: a.a.O., S. 285; indem er die unbedingte Notwendigkeit des Privateigentums und der selbständigen Verantwortlichkeit der Einzelwirtschaft betont, bekennt Pesch sich zum Liberalismus; auch die weitgehenden Sozialreformen stehen nicht im Gegensatz zum wohlverstandenen Liberalismus.

141) Vgl. Anm. 135: a.a.O., S. 263 f., 271/72. Karrenberg rechnet den Solidarismus zum Individualismus, jedenfalls eher als zum Sozialismus.

142) Gem., S. 342 ff., 375 ff., 384.

lach¹⁴³⁾ ausführlich behandelt und - wie uns scheint - überzeugend widerlegt worden. Neuerdings hat jedoch Heinrich B. Streithofen¹⁴⁴⁾ in der Einleitung zu "Ethik und Politik" bei einer Würdigung Weltys dessen Kritik am Solidarismus wieder vorgebracht. Er stellt in Weltys Kritik eine gewisse Übereinstimmung mit Othmar Spann fest.¹⁴⁵⁾

Nach seiner eigenen Meinung unterscheidet sich Weltys Auffassung vom Solidarismus dadurch, daß die Solidaristen einen "individualistisch orientierten Ontologismus" vertreten, "der die Gesellschaft nur vom Individuum her verstand"¹⁴⁶⁾, während das Sein, auf dem Welty seine Sozialphilosophie aufbaut, "nicht die utilitaristisch verstandene Persönlichkeit, sondern die soziale Natur des Menschen" ist. - Streithofen fährt fort: "Die unglückliche Überbetonung des Individuums und seiner Stellung in der Gesellschaft (durch den Solidarismus) weist eine gewisse Identität mit der Bentham'schen Formulierung vom größten Glück der größten Zahl auf. Der Solidarismus ist daher unfähig, eine ganzheitliche Gesellschaftsethik zu formulieren ... Die ontologisch konzipierte Sozialethik Weltys unterscheidet sich daher grundsätzlich von dem individualistisch orientierten Ontologismus der Solidaristen."¹⁴⁷⁾

Auch A.F. Utz, der in seiner "Sozialethik"¹⁴⁸⁾ sagt, der Solidarismus komme mit dem christlichen Personalismus überein, spricht vom "individualistischen Solidarismus"¹⁴⁹⁾. Er hält es für ein Mißverständnis "mancher Solidaristen" zu glauben, die menschliche Gesellschaft sei nur zu dem Zwecke da, daß jeder den anderen zu den eigenen Existenzzwecken benütze, und fügt an: "Es wäre aber verhängnisvoll, wollte man diese gewissermaßen private

143) Gregorianum 17 (1936), S. 265 - 295

144) Ethik und Politik, S. 18 ff.

145) ebd., S. 18/19

146) ebd., S. 24

147) ebd.

148) S. 314

149) Theologie und Sozialwissenschaften, in: Ethik und Politik, S. 290.

und individualistische Solidarität zum Eckstein der Gesellschaft erklären."¹⁵⁰⁾

2.) Stellungnahme

Aus unseren früheren Darlegungen der Lehren des Solidarismus¹⁵¹⁾ dürfte sich eine klare Abgrenzung zu den Grundfassungen sowohl des Individualismus wie des Sozialismus ergeben. Trotzdem erscheint es angezeigt, zu den - auch neuerdings vorgebrachten - Einwendungen, der Solidarismus sei eine Spielart des Individualismus bzw. ein Mischmasch aus Individualismus und Sozialismus, Stellung zu nehmen.

a) Gesellschaftsbegriff des Individualismus und des Kollektivismus

Es ist davon auszugehen, daß "Individualismus" etwas geschichtlich und begrifflich genau Bestimmtes bedeutet, nämlich "jene Gesellschaftsauffassung, die dem Einzelnen alle, dem sozialen Ganzen überhaupt keine Realität und Eigenständigkeit zuspricht".¹⁵²⁾ (Um den Solidarismus als Liberalismus-Individualismus zu charakterisieren, genügt es also nicht, daß er "die unbedingte Notwendigkeit des Privateigentums und der selbständigen Verantwortlichkeit der Einzelwirtschaft betont", wie Karl Diehl meint.)

Entsprechend gilt umgekehrt vom kommunistischen Sozialismus bzw. vom Kollektivismus überhaupt: er stellt jene Gesellschaftsauffassung dar, die dem Ganzen alle, dem Einzelnen keine Realität und Eigenständigkeit zuspricht ("die Selbständigkeit des Individuums verschlingt", "das Individuum absorbiert", wie Pesch sich ausdrückt).

150) Vgl. ebd. Anm. 149, S. 288

151) s.o. IV,4 dieses Abschnitts

152) Welty, Gem., S.377

- b) Solidarismus: die Gesellschaft besitzt Realität,
nicht nur die Einzelnen

Die Abgrenzung des Solidarismus vom Individualismus wird - neben anderen Unterscheidungsmerkmalen - eindeutig dadurch gezogen, daß Pesch der Gesellschaft ausdrücklich Realität zuspricht, indem er sie als "reale moralisch-organische Einheit" (moralisch-organisch im Gegensatz zu physisch oder biologisch-organisch) verstanden wissen will und sie als "eine Einheit in der Ordnung des Erkennens und Strebens, eine Einheit der Intelligenzen und Willen, der freien Handlungen und der moralischen Verpflichtungen" näher erläutert. Damit sind jedoch nicht alle Zweifel, inwiefern sich diese Realität der moralischen Ordnung vom bloßen gedanklichen Sein abhebt, ausgeräumt.¹⁵³⁾ Es ist daher aufzuzeigen, ob und inwiefern der Gesellschaft eigenes Sein, eigener Wert, Eigenzwecklichkeit zukommt, oder ob sie bloß eine gedankliche Einheit, ein abstrakter Begriff ist.

Auszugehen ist dabei von Peschs Definition der Gesellschaft als einer Vielheit von vernünftigen Wesen, die zu einer Einheit verbunden sind.

Es kommt also darauf an, die inneren Bindungen, welche die Vielheit zur Einheit machen, darzutun. Da nur vernünftige, freie Wesen die Gesellschaft bilden können, müssen die Bande, die aus der Vielheit eine Einheit machen, das Erkennen, Wollen und Handeln der Vielen zu einer Einheit zusammenfassen, geistiger und moralischer Art sein.

Als wichtigstes Band sind die von Natur, d.h. in der Schöpfungsordnung gegebenen sozialen Anlagen des Menschen, die im Wesen des Menschen begründete Gemeinschaftsbedürftigkeit, die sozialen Triebe, die zum Zusammenschluß drängen, anzusehen. Bei den natürlichen Gemeinschaften, um die es hier geht, ist die Einigung nicht in das Belieben der Einzelnen gestellt, sondern von der Schöpfungs-

¹⁵³⁾ Vgl. Welty, Gem., S. 78; er bedauert, daß Angaben über Art und Charakter des sozialen Seins bei Pesch fehlen.

ordnung gefordert. Die Zuordnung des Menschen zur Gemeinschaft wird aber nicht triebhaft wie beim Tier, sondern kraft der Vernunft bewirkt. Dies besagt die eine Seite der Lehre von der solidarischen Verbundenheit als ontologischem Seinsverhalt, der andererseits ethische Verpflichtung für die Glieder zur Gemeinhaltung und Gesamtverantwortung zur Folge hat. Von der Zielbetrachtung aus werden die Vielen durch das gemeinsam erstrebte Ziel, das Gemeinwohl zur Einheit verbunden. Die Einzelnen sind verpflichtet, ihre Kräfte für das Gemeinwohl einzusetzen, sie müssen ihrer Freiheit Beschränkung auferlegen und ihre eigenen Interessen unterordnen, soweit das Gemeinwohl dies fordert. - Aber auch für die Gemeinschaft bestehen in Rückbindung gegenüber den Einzelnen Verpflichtungen, nämlich die Sorge und Verantwortung für das Gemeinwohl, die Pflicht zum Schutz der Rechtsordnung, zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit, zur Wahrung der Interessen nachgeordneter Gruppen und Verbände und zur Beachtung der natürlichen Grundrechte und Grundfreiheiten der Menschen. Wenn man bedenkt, daß diese Pflichten - auch die der Gemeinschaft - sich aus dem natürlichen Sittengesetz ergeben, so liegen hier die stärksten Bande der Gemeinschaft, die man sich denken kann.

Als Ergebnis können wir daher festhalten, daß die natürlichen Gesellschaftsformen, wie die Familie und der Staat, mit ihren zielstrebigsten Strukturen durch reale, tief sittliche Bande auf das Zu- und Miteinander der Gemeinschaft angelegt sind.

Mit der Realität des Bandes ist die Realität der Gemeinschaft gegeben, die in ihrer Zielsetzung, dem Gemeinwohl, überzeugend in Erscheinung tritt. Zur Realisierung des Gemeinwohls entfaltet die Gemeinschaft gesellschaftliche Tätigkeiten durch Gesetzgebung, Rechtsprechung, Verwaltung, durch Wohlfahrtspflege, durch Förderung von Kunst und Wissenschaft usw. Sie besitzt die gesellschaftliche Autorität als Recht und moralische Macht, die Einzelnen zur Erreichung des Sozialzweckes zu leiten.

Danach steht außer Zweifel, daß der Solidarismus der Gesellschaft Realität mit Selbstbezogenheit, Eigenzwecklichkeit und Eigentätigkeit zuerkennt.

Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Unterscheidung vom Individualismus, der die Realität und Eigenzwecklichkeit der Gemeinschaft nicht anerkennt. Diese Unterscheidung wird noch vertieft, wenn man hinzunimmt, daß beide Systeme eine grundverschiedene tragende Idee besitzen: der Solidarismus die Idee der solidarischen Verbundenheit als Gemeinverstrickung sowie Gesamthaftung und Gesamtverantwortung mit ethischen Verpflichtungen für die Einzelnen und für den Staat, während der Individualismus diese Bindungen ablehnt und die ungebundene Freiheit und das Eigeninteresse in den Vordergrund stellt; und wenn man vollends die verschiedene Auffassung von der Stellung des Menschen in der Gesellschaft, in der Wirtschaft, im Arbeitsprozeß berücksichtigt: im Solidarismus das sozialgebundene Einzelwesen, beim Individualismus das autarke, in sich fertige Individuum. Als Ausfluß dieser Verschiedenheit im Grundsätzlichen ergibt sich auch die Überwindung des individualistischen Begriffs vom absoluten, pflichtenlosen Eigentum durch die Einführung sozialer Gesichtspunkte beim Solidarismus.

c) Solidarismus: die Einzelnen besitzen Realität,
nicht nur das Ganze

Da der Solidarismus in der Gemeinschaft eine Einheit sieht, in der eine Vielheit selbständiger vernünftiger Wesen vereinigt ist, und auch den Einzelnen in der Gemeinschaft Realität zuerkennt, ergibt sich ferner auch eine grundsätzliche Unterscheidung vom Kollektivismus, für den das Kollektiv, das Ganze, die einzige Realität bedeutet, während die Einzelnen die Abgeleiteten sind, nur als Glieder des Ganzen existieren. Die Stellung des Menschen im Kollektivismus widerspricht der christlichen Auffassung von der Würde des Menschen als Geist-

person, so daß eine Übereinstimmung des Solidarismus mit dem Kollektivismus gar nicht ernsthaft diskutiert werden kann. Dies hat niemand bezweifelt; niemand hat den Verdacht ausgesprochen, daß der Solidarismus sich als kollektivistischer Sozialismus entpuppe; niemand hat auch - soweit wir sehen - behauptet, daß im Solidarismus andere wesentliche Elemente des Kollektivismus enthalten seien.¹⁵⁴⁾

d) Solidarismus keine Zwischenform

Aus diesen grundsätzlichen Unterschieden ergibt sich aber auch, daß der Vorwurf gegen den Solidarismus, er sei ein Mischmasch, eine Zwischenform zwischen Individualismus und Sozialismus, nicht aufrechterhalten werden kann. Er beruht offenbar auf dem oberflächlichen Urteil, daß der Solidarismus gewisse Elemente des Individualismus enthalte, ihm aber doch nicht gleichgestellt werden könne, also zwangsläufig ein Mittelding zwischen Individualismus und der vermeintlich einzig möglichen Alternative, dem Sozialismus, sein müsse, wobei vermutlich die eindeutige Begriffsbestimmung des Sozialismus im Sinne des kollektivistischen Kommunismus nicht beachtet wird.

e) Ausgangspunkt beim Individuum?

Hierzu bedarf es einer Ergänzung zunächst zu b): Die scharfe Scheidung zwischen Individualismus und Solidarismus wird nicht dadurch verwischt, daß dieser nach Äußerungen von Pesch - insbesondere in seinem früheren Werk - den Ausgangspunkt beim Individuum nimmt. Pesch hat sich seinerseits dazu bekannt, daß bei der rechtsphilosophischen Beurteilung des Verhältnisses von Individuum und Staat die wichtigste Frage sei, "in welchem Umfang und in welchem Sinn man ... von sozialen oder individuellen Zwecken,

154) Auch Spann behauptet das nicht, wenn er sagt, der Solidarismus versuche sozialpolitische und staatssozialistische Milderungen einzuschalten, denn beides bedeutet nicht ein Wesenselement des kollektivistischen Sozialismus.

von dem Individuum oder der Gesellschaft auszugehen habe"¹⁵⁵⁾, und hat die Meinung vertreten, daß auch die christliche Philosophie bei der spekulativen Ergründung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens "zwar in letzter Instanz von dem Individuum" ausgehe, "aber von dem Individuum wie es in Wirklichkeit sich unseren Augen darstellt, von dem ganzen, konkreten, historischen Individuum, unter Anerkennung und Berücksichtigung der in die individuelle Natur vom Schöpfer gesenkten sozialen Bedürfnisse und Triebe und der auf dem Individuum kraft göttlichen Rechts ruhenden und um der Erreichung des ewigen Zieles willen zu erfüllenden sozialen Pflichten".¹⁵⁶⁾ Diese Formulierung ist zu ergänzen durch seine Bemerkungen über die Auffassung vom Individuum, die einerseits Rousseau zum Ausgangspunkt seiner Staatsphilosophie gemacht habe, und die andererseits für das Manchesterturn charakteristisch sei. Rousseau meine eben nicht das Individuum, "wie es heute wirklich existiert, sondern wie es angeblich im Naturzustand gewesen sein soll, das abstrakt gedachte, besser gesagt: das durch willkürliche Abstraktion verstümmelte Individuum".¹⁵⁷⁾ Der Fehler des Manchesterturns bestehe nicht darin, daß es von dem Individuum ausgehe, sondern darin, daß es "das verstümmelte Individuum zur Voraussetzung seiner Deduktionen macht, nicht den Menschen nimmt, wie er ist, mit seiner sinnlichen und geistigen, physischen und moralischen, individuellen und sozialen Natur, sondern lediglich die individualistische und egoistische Beteiligung der Einzelnen am wirtschaftlichen Leben kennt und anerkennt. Die richtige Methode muß allerdings von dem Individuum, nicht von dem 'Ganzen' ausgehen, aber von dem Individuum, welches auch unter sittlichen und sozialen Gesichtspunkten erfaßt wird. Historisch und logisch geht ja doch das Individuum dem Staate voraus ...

155) GO I, S. 66

156) GO I, S. 73

157) ebd.

Der Staat ist für die Menschen, die Menschen sind nicht für den Staat da."¹⁵⁸⁾

Wenn wir zunächst von den beiden letzten Sätzen des Zitates absehen, so ist wohl zu beachten, daß Pesch nicht von dem durch den Individualismus verstümmelten, sondern vom ganzen Individuum mit seinen sozialen Bedürfnissen und Trieben und seinen sozialen Pflichten ausgeht. Das ist eine klare Unterscheidung vom Individualismus. Zudem ist hier der Hinweis angebracht, daß beide Pesch-Zitate in seinem ersten Werk stehen, während in der National-ökonomie zu lesen ist: "Weder vom Individuum noch von der Gesellschaft geht das Solidaritätssystem aus, sondern vom Individuum und von der Gesellschaft zugleich, auf daß beiden zuteil wird, was ihnen gebührt: vom Menschen inmitten der Gesellschaft."¹⁵⁹⁾

Sowohl Gundlach wie Nell-Breuning sehen darin einen doppelten Ansatz und führen diese Auffassung auf das Prinzip der solidarischen Verbundenheit zurück.¹⁶⁰⁾ Nell-Breuning nennt deswegen den Solidarismus eine Doppelseitigkeitslehre im Gegensatz zu Einseitigkeitslehren.¹⁶¹⁾

Indes ist zu bezweifeln, ob der Fragestellung nach dem Ausgangspunkt - beim Individuum oder der Gesellschaft - für den Solidarismus eine entscheidende Bedeutung zukommt. Wir sind auch nicht sicher, ob Pesch wirklich einem doppeltem Ansatz das Wort reden will oder ob er nur den "Menschen inmitten der Gesellschaft", der das Individual- und Sozialprinzip in sich vereinigt, anspricht. Dies würde bedeuten, daß mit dem Individuum nicht das konkrete Einzelwesen, sondern die Menschennatur, die alle Einzelwesen formende spezifische Menschennatur gemeint ist. Diese Auffassung entspricht in der Tat der immer und immer wie-

158) Das teilweise von Utz (Der Personalismus, in: Ethik und Politik, S. 104) wiedergegebene Zitat findet sich in GO III (3. Teil der 2. Aufl. 1901) S. 133.

159) NÖ II, S. 238

160) Gundlach, Solidarismus, in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, S. 172 f.

161) Nell-Breuning in: WbP, Heft I, Sp. 7/8.

der ausgesprochenen Lehre Peschs, daß der Grund der Gemeinschaft in der sozialen Natur des Menschen liegt.¹⁶²⁾ Daraus folgt aber, daß der Ansatz nicht beim Menschen als konkretem Individuum, Einzelwesen, vielmehr bei der alle Individuen formenden spezifischen Menschennatur, bei dem allen Besonderungen eigenen Allgemeinen, dem Wesentlichen am Menschen, das alle Menschen zu Menschen macht, d.h. bei seiner Einheit von Individual- und Sozialnatur liegt.

Diese Überlegungen sind auch von Bedeutung für die Stellungnahme zu den Äußerungen von Streithofen und Utz, die den Solidarismus als "individualistisch orientierten Ontologismus" bezeichnen bzw. einfach von "individualistischem Solidarismus" sprechen. Entgegen dieser Charakterisierung des Solidarismus muß also darauf hingewiesen werden, daß die solidaristische Ontologie gar nicht vom Menschen als Individuum, als Einzelwesen, sondern vom menschlichen Wesen schlechthin, von der Sozialnatur des Menschen schlechthin ausgeht.¹⁶³⁾ Der Solidarismus wird daher mit Recht als "Sozialontologie" bezeichnet. Wildmann bemerkt dazu, der Solidarismus als Sozialontologie könne gar nicht bei einer "individualistischen Solidarität" den Ansatz nehmen, sondern nur beim "Menschen inmitten der Gesellschaft". Er setzt sich hier mit einer neuen, von A.F. Utz und A.P. Verpaalen entwickelten Schulrichtung, dem "überzeitlichen christlichen Personalismus" (im Gegensatz zum "modernen christlichen Personalismus", der in der Soziallehre der Päpste und im Solidarismus zum Ausdruck kommt), den er "Ethizismus" nennt, auseinander. Wichtig ist hier, daß für den Solidarismus der grundsätzlich ontologische Ansatz bei der

162) Vgl. Gundlach, Sozialphilosophie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 377 ff.

163) Vgl. Gundlach, Sozialphilosophie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 338: Ausgangspunkt und Grundlegung menschlicher Sozialität ist nicht der konkrete Mensch, sondern die alle Individuen formende spezifische Menschennatur, das allen Besonderungen eigene Allgemeine. Diese spezifische Menschennatur ist der Quell menschlicher Sozialität; dazu Wildmann, S. 210 f.; vgl. auch S. 30 ff: sozialontologischer Personalismus.

sozialen Anlage der Person, für Utz und Streithofen "beim ethisch analogen Gemeinwohl als solchem" liegt¹⁶⁴⁾, eine Auffassung, welche die Formulierung vom "individualistisch orientierten Ontologismus" verständlich macht, aber auf einer mißverstandenen Auslegung des Solidarismus beruhen dürfte.

f) Vorwurf von O. Spann und mißverständliche Ausführungen von Pesch

Was die Bewertung oder besser die Abwertung des Solidarismus als Mischsystem anlangt (oben d), so hat Spann hierfür besondere Gründe: sein Universalismus stellt sich als apriorischer Idealismus dar, während der Solidarismus auf dem Realismus der Seinsphilosophie beruht. Von seinem Universalismus aus richtet Spann das Verdikt des Mischsystems gegen die Seinsphilosophie als solche; sein Vorwurf trifft also nicht nur den Solidarismus, sondern z.B. ebenso die Auffassung Weltys, der sich seinerseits entschieden dagegen wehrt, seine auf die Seinsphilosophie gegründete Soziallehre als Misch- und Anleihesystem ansehen zu lassen. "Die Gegenseitigkeit von Gemeinschaft und Einzelmensch ist kein Kompromiß ... die Sozialphilosophie des Thomismus kann den Vorwurf nicht dulden, sie sei nur eine Mischung, ein Gemisch individualistischer und universalistischer Teilansichten."¹⁶⁵⁾

164) Wildmann, S. 211, urteilt: "Der Ansatz des Ethizismus erklärt sich nicht allein aus der These vom Verhältnis vom Sein und Soll und den thomistischen Prinzipien, sondern auch aus dem völligen Mangel einer systematischen Personphilosophie ... Wenn hingegen der Solidarismus bei der Realität des Menschen in der Gesellschaft ansetzt, dann muß er diesen Menschen, also die Person als solche, metaphysisch betrachten. Doch ist dies nicht die Betrachtung einer Person als eines Individuums, sondern der Person als solcher, also mit ihrer sozialen Anlage."

165) Gem., S. 343: "Spann würde unsere Auffassung, die, wie wir glauben, als jene der Seinsphilosophie gelten darf, jenen Systemen zuteilen, die er als Zwischenformen, Mischlehren, Mischsysteme ansieht."

Man muß allerdings auch feststellen, daß Pesch selbst der Abwertung des Solidarismus zum Mischsystem und zur Zwischenform durch mißverständliche Formulierungen Vor-schub geleistet hat. Darauf hat schon Welty¹⁶⁶⁾ hingewiesen: Wenn Pesch z.B. sage, der Solidarismus sei "ein zwischen Individualismus und Sozialismus vermittelndes System", er habe seinen Platz zwischen beiden Extremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation, so klinge dies sehr nach Kompromiß, nach unselbständiger Misch- und Zwischenlösung; zumindest seien diese Worte mißverständlich und daher unglücklich.

Nicht nur die von Welty angesprochenen Formulierungen sind mißverständlich. Insbesondere scheint folgender Satz den Vorwurf des Mischsystems zu bestätigen: "Der Solidarismus sucht die Fehler des individualistischen und sozialistischen Systems zu vermeiden, das Richtige, das in beiden Systemen sich findet, zu erhalten."¹⁶⁷⁾ Was Pesch sagen will, wird aber durch den anschließenden Satz eher verständlich: der Solidarismus wolle "sowohl der Bedeutung und den Ansprüchen des Individuums und der Individualität gerecht werden, wie den Anforderungen, die für das gesellschaftliche Gemeinschaftsleben und aus demselben sich vernunftgemäß ergeben." Diese Formulierung ist nicht zu beanstanden, weil beides - die Individualität und die Sozialität - als Seinsverhalt angesehen werden müssen. - Auch das Zitat vom "vermittelnden System"¹⁶⁸⁾ muß im Zusammenhang gesehen werden, nämlich als Zusammenfassung seiner Stellungnahme gegen die kontradiktorische Gegenüberstellung von Individual- und Sozialprinzip durch H. Dietzel; Pesch stellt

166) Gem., S. 376; dazu Pesch, NÖ, S. 448 (vermittelndes System) und S. 409 (in der Mitte). Vgl. auch NÖ I, S. 162 (die richtige Mitte), S. 279 (vermittelndes System), S. 349 f.; NÖ II, S. 265 (Synthese individueller und sozialer Gesichtspunkte); NÖ III, S. 492, Anm. 1 (nach J.Fr. Schär: Vermittlung).

167) NÖ I, S. 439 f.

168) ebd., S. 448.

die moralisch-organische Auffassung des Solidarismus dagegen, die beide Prinzipien in Harmonie setzt, und lehrt, daß nicht der Einzelne nahezu alles und das Ganze nichts, und auch nicht umgekehrt das Ganze alles ist, in dem der Einzelne versinkt.¹⁶⁹⁾ Es ist wahr, daß einzelne Redewendungen Peschs für sich allein genommen mißverständlich sind. Man würde ihm aber Unrecht tun, wenn man sie aus dem Kontext der ganzen Abhandlung lösen würde, der auf die Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit des Solidarismus mit dem Sozialismus und Individualismus in immer neuen Formulierungen abzielt. Dem steht auch seine Bemerkung, der menschliche Geist suche angesichts der durch Individualismus und Sozialismus vertretenen Extreme nach einem vermittelnden System, nach einer Synthese¹⁷⁰⁾, nicht entgegen.

g) Solidarismus als dritter Weg

Der Solidarismus beansprucht also mit Recht, neben Individualismus und Sozialismus als eigenes sozialphilosophisches System, als dritter Weg anerkannt zu werden; er nimmt nicht nur Abstriche und Abmilderungen an den Extremen des individualistischen und des kollektivistischen Systems vor, vielmehr hat er seinen eigenen Ansatzpunkt, nämlich weder beim autarken Individuum, noch beim totalen Ganzen, sondern beim sozialgebundenen Individuum und der solidarischen Gemeinschaft zugleich bzw. beim Menschen in seiner Einheit als Individual- und Gesellschaftswesen, dem "Menschen inmitten der Gesellschaft". Er geht seinen eigenen Weg, indem er sich auf die Seinsverhalte vom Menschen als Sozialwesen und von der Gesellschaft, wie sie wirklich sind, stützt; er kommt zu einer eigenen Auffassung von der Gesellschaft und von der Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft. Er hat seinen eigenen tragen-

169) NÖ I, S. 446

170) ebd., S. 279; NÖ II, S.264/65: hier heißt es z.B.: am Sozialismus sei nicht alles falsch. "Sein Verhängnis ist seine Maßlosigkeit. Was richtig an ihm wäre, wird ins Extrem verzerrt und verdreht."

den Grundbegriff: die ontologische Verbundenheit zwischen Gliedern und Gemeinschaft, und er hat sein eigenes Aufbauprinzip: das Solidaritätsprinzip. Die Eigenständigkeit des Solidarismus zeigt sich auch darin, daß der Dualismus Einzelmensch-Gemeinschaft überwunden, die doktriniäre Behauptung von dem denknotwendigen Entweder-Oder des Ausgangspunktes, der ausschließlichen Geltung des einen oder aber des anderen Prinzips umgangen wird. In allen wichtigen Fragen unterscheidet sich der Solidarismus eindeutig und unmißverständlich vom Individualismus und vom Kollektivismus. Daß im Solidarismus Elemente aufscheinen, die sich auch in anderen Gesellschaftssystemen finden, liegt in der Thematik der Gesellschaftslehre als solcher, berechtigt aber keinesfalls zu dem Vorwurf "kompromissarischer" Haltung. Gundlach und Nell-Breuning¹⁷¹⁾ weisen den Vorwurf, der Solidarismus sei ein Mischsystem, entschieden zurück. Gundlach sagt: "Das Prinzip des Solidarismus ist eine grundlegende, das gesellschaftliche Sein zutiefst begründende Gegebenheit; es ist keineswegs in einem rational-konstruktiven Sinne 'Mitte' zwischen Individualismus und Kollektivismus, wenn auch die tatsächliche Auswirkung des Prinzips stets auf die eindeutige und unmißverständliche Linie der Mitte zwischen beiden Extremen hinstrebt und sich als 'Vermittlung' erweist." Nach Nell-Breuning ist es unfassbar, daß die "Mitte" im Sinne des christlichen Solidarismus als ein Kompromiß, ein Mischmasch, eine Halbheit, ein Sowohl-als-auch verzerrt und verschrien wird.- Es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß Pesch auf der Grundlage des Realismus der Seinsphilosophie nach den wahren Seinsverhalten forscht und nicht einem apriorischen Idealismus anhängt, so daß er vor Extremen und Übertreibungen bewahrt wird.

171) Gundlach, Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., Sp. 1613 f.; Nell-Breuning, Solidarismus, in: WbP, H. V, Sp. 365, und: Neues Reich Nr. 36 (1932), S. 709, sowie: Baugesetze, S. 45; vgl. auch Schuster, Soziallehre, S. 149.

h) Solidarismus und Solidaritätsprinzip

Damit erledigt sich auch die Frage von Utz, ob denn der Solidarismus überhaupt ein Sozialsystem sei. - Wie der Solidarismus ursprünglich gedacht war, müßte eigentlich H. Pesch am besten wissen; er aber bezeichnet ausdrücklich den Solidarismus als "sozialphilosophisches System"; er gibt auch das Ziel an, das die Gesellschaft nach dem Verständnis des Solidarismus anstrebt, nämlich das Gemeinwohl.¹⁷²⁾ Der Solidarismus, der in erster Linie Sozialontologie und erst dann Sozialethik ist, kann ja nicht einfach auf das ihm eigene Aufbauprinzip der Solidarität reduziert werden. Zudem bildet die Lehre von der solidarischen Verbundenheit der Glieder und der Gemeinschaft zwar das Kernstück des Solidarismus; dazu gehören aber noch andere wesentliche Bestandteile, die vom Namen nicht gedeckt werden. - Das Solidaritätsprinzip ist ja auch nicht das einzige Aufbauprinzip und wird übrigens auch außerhalb des Gesellschaftssystems des Solidarismus verwendet. Nell-Breuning¹⁷³⁾ behandelt zwei Baugesetze der Gesellschaft, die er für die wichtigsten hält, nämlich das Solidaritätsprinzip ("gegenseitige Verantwortung") - dieses als Strukturprinzip, als Seinsprinzip und als Entwicklungsgesetz - sowie das Subsidiaritätsprinzip ("hilfreicher Beistand"). Welty¹⁷⁴⁾ zählt neun Aufbaugesetze auf, an achter Stelle das "Grundgesetz" der Solidarität. Muhler¹⁷⁵⁾ geht bei der Behandlung der Soziallehre der Päpste von drei Ordnungskräften (soziale

172) z.B. NÖ I, S. 320: daß für die staatliche Gemeinschaft das Gemeinwohl des Ganzen Zweck sei, ist eine Wahrheit, die unter allen Umständen gilt. Vgl. dazu auch Gundlach, Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., Sp. 1613 ff.
Vgl. zum folgenden auch Nell-Breuning in: Zur sozialen Frage, S. 31: "Das aus dem Solidaritätsprinzip sich ergebende Ordnungssystem der menschlichen Gesellschaft heißt Solidarismus", sowie in: Baugesetze der Gesellschaft, S. 44.

173) Baugesetze, S. 44 ff., 114

174) Kat. I, S. 114

175) a.a.O., S. 151 ff. und 168 ff.

Gerechtigkeit, soziale Liebe sowie Macht und Gewalt) und von drei Ordnungsprinzipien (Solidarität, Autorität, Subsidiarität) aus. Külp¹⁷⁶⁾ ist der Auffassung, das Solidaritätsprinzip sei im Subsidiaritätsprinzip enthalten.¹⁷⁷⁾

176) a.a.O., S. 52 f.; er spricht von der übergeordneten Norm des Subsidiaritätsprinzips; seine Begründung findet er im Gemeinwohl.

177) Hier ist der Ort zu einer kurzen Bemerkung über das Subsidiaritätsprinzip. Gelegentlich heißt es bei Pesch, die staatliche Gesellschaft habe ihren Gliedern Vorteile und Güter zu gewähren ..., die sie durch die persönliche Kraft des Einzelnen, durch die Kraft der Familien oder sonstiger gesellschaftlicher Verbindungen engerer Kreise nicht finden würden. Der Ausdruck Subsidiaritätsprinzip ist bei Pesch noch nicht geläufig. Zu einem Hauptthema der katholischen Soziallehre wurde das Subsidiaritätsprinzip erst durch die Enzyklika QA, wo es als "ein oberster sozialphilosophischer Grundsatz, an dem nicht zu rütteln und nicht zu deuteln ist", bezeichnet wurde. Es hat eine doppelte Bedeutung: als Gebot der Nichteinmischung der Gesellschaft (des Staates) in die Rechte und in den Aufgabenkreis des Einzelnen, der Familien und der dem Staat nachgeordneten Gemeinschaften (Gliedgemeinschaften) und privaten Vereinigungen (negative Bedeutung) und als Gebot der gesellschaftlichen Hilfeleistung; die Gemeinschaft hat Hilfe zu leisten, wenn die Einzelnen, die Familien, die Gliedgemeinschaften aus eigenen Kräften ihre Aufgaben nicht erfüllen können (positive Bedeutung). Wir sind der Meinung, daß die aus dem Subsidiaritätsprinzip hergeleiteten Folgerungen zu Recht bestehen, daß dieses Prinzip aber nichts aussagt, was sich nicht schon aus dem Solidarismus ergibt. Die positive Seite als Gebot der gesellschaftlichen Hilfeleistung ergibt sich unmittelbar aus dem Prinzip der solidarischen Verbundenheit, und zwar in seiner Rückbindung der Gesellschaft an die Gesellschaftsglieder. Was seine negative Fassung anlangt, so muß man unterscheiden: die Rechte des Menschen vor dem Staat und damit die Sicherung gegen die totalitäre Staatsaufassung ergeben sich wie die Wahrung der naturgegebenen Rechte der Familie gegenüber der Gesellschaft unmittelbar aus dem Wesen des Menschen bzw. der Familie, die der Staat nach seiner Wesensbestimmung und seinem naturrechtlich anerkannten Zweck achten und fördern muß. Die Wahrung dieser Rechte dem Subsidiaritätsprinzip zuzuschreiben, wäre nicht sinnvoll und für die Erklärung dieser Rechte wenig förderlich. Es läuft auch auf eine Mythologisierung des Subsidiaritätsprinzips (Nawroth) hinaus, aus dem
(Forts. d. Anm. auf S. 129)

Diese Hinweise bestätigen doch wohl, daß das Aufbauprinzip der Solidarität nicht einfach mit dem Gesellschaftssystem des Solidarismus gleichgesetzt werden kann.

Es liegt daher nach unserer Meinung kein Grund vor, dem Solidarismus den Charakter eines Gesellschaftssystems abzusprechen.

i) Solidarismus, ein sozialphilosophisches System

Wir pflichten Pesch darüber hinaus bei, wenn er den Solidarismus ein "sozialphilosophisches System", "ein in sich geschlossenes System" nennt.¹⁷⁸⁾ Nell-Breuning hat hierzu den wichtigen Hinweis gegeben, daß Pesch gegenüber dem früheren Schrifttum eine Vertiefung des Solidarismus durch die Zurückführung auf den Wesensverhalt geleistet hat; "erst damit wurde der Solidarismus Seinsphilosophie, näherhin eine sozialphilosophische Lehre"¹⁷⁹⁾; wir fügen an: eine genuin christliche Sozialphilosophie, für die das überirdische Ziel des Menschen und das die Menschen

(Forts. d. Anm. 177 von S. 128):

Subsidiaritätsprinzip den Vorrang des Individuums vor der Gemeinschaft herzuleiten. Das Subsidiaritätsprinzip als Organisationsprinzip, Delegation bzw. Überlassung von Aufgaben an Selbstverwaltungskörperschaften, an Kammern, Verbände, private Vereinigungen usw. hat einen guten Sinn, ist aber in seiner Anwendung von Zweckmäßigkeitserwägungen abhängig. Auch diese Forderung ergibt sich aus dem Solidarismus, der die Mitverantwortung der Gemeinschaftsglieder für das Ganze und die Intensivierung der personalen Bande will. Dieser Forderung muß man Raum geben durch Überlassung von Aufgaben, durch Beteiligung an Gemeinschaftswerken, durch Selbstverwaltung, durch Nutzbarmachung privater Initiativen und Aktivitäten, durch Förderung des Bürgersinns auch und gerade im Bereich der "kleineren Lebenskreise" und der Gliedgemeinschaften, wenn eine dem Wesen des Menschen gemäße Gesellschaft errichtet und erhalten werden soll; sie kann auch als Ausfluß der politischen Freiheit, d.h. des Rechtes der Teilnahme und Mitentscheidung in politischen Angelegenheiten, sowie der "föderalistischen Freiheit" für eigenständige Gemeinschaften im Rahmen der staatlichen Gemeinschaft angesehen werden.

178) NÖ I, S. 446; NÖ II, S. 237

179) WbP Heft V, Sp. 361; vgl. Wildmann S. 77,

und die Gemeinschaft bindende natürliche Sittengesetz unverrückbare Wahrheiten sind.

3.) Frage nach der Seinsart der Gesellschaft und dem Rangverhältnis von Gemeinschaft und Gliedern

Der Solidarismus geht also von zwei Realitäten aus, der Realität der Glieder und der Realität der Gesellschaft.¹⁸⁰⁾ Da erhebt sich von selbst die Frage: Von welcher Seinsart ist die Gemeinschaft, von welcher Seinsart sind die Glieder? Ferner: Wie ist das Verhältnis der beiden Realitäten, ihr Rang- und Wertverhältnis? Hier stoßen wir auf das wohl schwierigste Problem vom Primat der Gemeinschaft oder der Glieder.

Um die Wesensart, die Eigenwirklichkeit der Gemeinschaft und der Glieder zu bestimmen, wird in der Regel auf die scholastische Unterscheidung von Substanz und Akzidens zurückgegriffen. Der Substanz ist Für-sich-sein, In-sich-sein eigen; ihr ist wesentlich, nicht in einem anderen, sondern selbständig zu sein; dem Akzidens ist wesentlich, stets in einem anderen zu sein. Danach wird von den Solidaristen¹⁸¹⁾, aber auch von Welty¹⁸²⁾, Muhler¹⁸³⁾ u.a. die Gesellschaft als Akzidens (allerdings als ontologisches, da es zur wesenhaften Natur des Menschen gehört), die Einzelnen werden als Substanz bestimmt. Es ist allerdings Messner zuzustimmen, daß daraus, daß die Gesellschaft im scholastischen Sinn keine Substanz ist, keineswegs folgt, daß ihr Sein im ontologischen und metaphysischen Sinn nur sekundär gegenüber dem des Individuums wäre. Mit der Angabe

180) Nach Schuster (Soziallehre, S. 62) ist die scholastische Gesellschaftslehre an den realen Gliedern und ihrer realen Verbindung orientiert.

181) Vgl. Wildmann: die Gesellschaft ist metaphysisches Akzidens; ferner Messner, NR, S. 164 f.: dort über die gegenteilige Lehre von Hegel.

182) Kat. I, S. 60; er weist darauf hin: alle Versuche, der Gemeinschaft Sein sui generis zuzuschreiben, haben nicht überzeugen können.

183) a.a.O., S. 64.

des "metaphysischen Ortes" der Gemeinschaft ist also nicht viel gewonnen, jedenfalls nicht für die Frage des Vorranges.

a) Die Gesellschaft ist keine Nutzeinrichtung

Zur Klärung des Verhältnisses der Gemeinschaft und der Glieder haben wir vorweg den Einwand zu untersuchen, daß der Solidarismus die Funktion der Gemeinschaft leicht zur Nutzfunktion verkürze, indem er die Sozialanlage des Menschen einseitig von der Ergänzungsbedürftigkeit der Menschennatur herleite. (Nach Streithofen¹⁸⁴) betrachtet Welty den Solidarismus als gesellschaftliche Funktionslehre.) Hierher gehört auch die Bemerkung von Utz¹⁸⁵, es sei ein Mißverständnis "mancher Solidaristen" zu glauben, daß jeder den anderen zu den eigenen Existenzialzwecken benütze. Streithofen¹⁸⁶) spricht von einer "utilitaristisch verstandenen Persönlichkeit" als Ausgangspunkt "des individualistisch orientierten Ontologismus des Solidarismus".

Wir verstehen die Rede von der Nutzeinrichtung und von der Nutzfunktion der Gesellschaft nicht. Will man hier auch etwa die Familie einbeziehen? Dann bedarf es nicht vieler Worte der Widerlegung. Aber auch in der staatlichen Gesellschaft profitiert doch nicht einer von den anderen bzw. von der Gemeinschaft. Vielmehr macht das Empfangen und Geben, und zwar in Gegenseitigkeit, gerade die Eigenart der solidarischen Verbundenheit aus. Das zeigt sich in der Generationenfolge: was eine Generation erarbeitet und gestaltet hat, wird von der neuen übernommen, um das, was sie "von den Vätern ererbt" hat, nach eigenen Bedürfnissen und Auffassungen weiter zu verarbei-

184) a.a.O., S. 24.

185) Theologie und Sozialwissenschaft, in: Ethik und Politik, S. 288.

186) a.a.O.

ten und in eigenem Sinne auszubauen; sie wieder gibt das Erarbeitete und Errungene weiter an die nachfolgende Generation, die auf dem Erreichten weiterbaut und so fort: ein Empfangen und ein Geben. - So ist es auch im Leben des Menschen: er empfängt das Leben von seinen (am Schöpfungswerk teilhabenden) Eltern, wird im Mutterschoß zur Geburt getragen und wächst - voll Hilfsbedürftigkeit - in der Geborgenheit und Liebe der Familie zur körperlichen, seelischen und sittlichen Reife; als Erwachsener gründet er selbst eine eigene Familie und erzieht Kinder: ein Empfangen und Geben. - Als Kind und Heranwachsender hat er seine Schulbildung empfangen, als Erwachsener erbringt er seine Leistungen für die Gemeinschaft, vielleicht als Lehrer, als Beamter oder einfach im Arbeitsprozeß: ein Empfangen und Geben. Oder eine andere Überlegung: Woher hat der Staat und die Gemeinde die materiellen Mittel für die Gemeinschaftsleistungen z.B. auf dem Gebiet der Bildung, vom Kindergarten bis zur Universität? Doch nicht aus eigenem Vermögen, sondern aus den Steuern und Beiträgen der Bürger. Woher hat die Krankenkasse oder die Rentenversicherung die Mittel für ihre Leistungen? Doch wohl aus den Beiträgen der Versicherten. Was der Einzelne an Vorteilen empfängt, gibt er (oder seine Eltern) zu seinem Teil dazu, wobei jeweils die im Beruf und Arbeitsprozeß Stehenden die Sorge für die Jugend, die Hilfsbedürftigen, die Alten mitzutragen haben. Die Eigenart der Gemeinschaft besteht jedoch darin, daß sie nicht nur die Organisation für die Durchführung von Gemeinschaftsaufgaben übernimmt und nicht nur eine Bündelung oder Summierung der Kräfte der Einzelnen darstellt, sondern ihre Potenzierung ermöglicht bzw. ganz neue, der Gemeinschaft eigene Kräfte und Vorteile bewirkt. Wir denken z.B. an die organisatorischen Vorteile der Arbeitsteilung. Wir denken aber auch an die Steigerung der sittlich-ethischen Werte, die nur in der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen und z.B. in der Familie, der intensivsten Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehegatten, zu

einer Höchstform des Menschentums führt. Wir wissen also nicht, was das Gerechte von der Nutzereinrichtung und vom Utilitarismus soll; was für die Charakterisierung eines Zweckverbandes angebracht ist, kann nicht für die natürlichen Gemeinschaften gelten.

Diese Überlegungen zeigen, daß die Gesellschaft zwar etwas Reales ist, das aber nicht eigentlich außerhalb der Mitglieder, neben ihnen oder ihnen gegenüber steht, daß vielmehr diese Menschen die Gesellschaft selber sind, in Gemeinschaft, in Miteinander und Füreinander. Das kommt gerade in der Lehre von der solidarischen Verbundenheit zum Ausdruck. Abgesehen davon, daß Pesch ausdrücklich betont, daß die Gemeinschaft nicht nur eine Steigerung der Kräfte, nicht nur Gelegenheiten und Vorteile bringe, sondern Pflichten, Opfer, Einschränkungen auferlege, erscheint es nicht begründet, dem Solidarismus als christlichem Gesellschaftssystem mit der starken Betonung der ethischen Bindungen einen utilitaristischen Ausgangspunkt zu unterstellen oder ihn einfach als Funktionslehre zu erklären (was übrigens Welty gar nicht tut). Die Auffassung "mancher Solidaristen", die nach Utz die menschliche Gesellschaft dahin verstehen, daß jeder den anderen zu den eigenen Existenzzwecken benutzt, halten wir mit dem Solidarismus für nicht vereinbar; diese "Solidaristen" sind keine Vertreter des Solidarismus. - Um auf Welty zurückzukommen, der aus einer Überbetonung der Ergänzungsbedürftigkeit der Menschennatur eine Verschiebung der beiden Pole Gemeinschaft und Einzelmensch zugunsten des Individuums befürchtet, so bringt doch Pesch zu diesem Thema einfach das vor, was in der Scholastik gelehrt wurde, wobei er nicht nur auf die Hilfs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen, sondern auch auf die sozialen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen hinweist, die ihn zur Gemeinschaft drängen. Vielleicht wäre dem Ausdruck "Gemeinschaftsbedürftigkeit" der Vorrang zu geben.

b) Vorrang des Menschen vor der Gesellschaft

Was hat es aber auf sich, wenn Pesch wiederholt erklärt, der Staat sei um des Menschen willen da und nicht umgekehrt¹⁸⁷⁾, die staatliche Gesellschaft sei nur Mittel für den Menschen zur Erreichung seiner irdischen Zwecke¹⁸⁸⁾, oder wenn er von der "dienenden Funktion"¹⁸⁹⁾ der Gesellschaft redet? Geben wir nochmals Pesch selbst das Wort: "Der Mensch hat ein höheres Ziel, eine höhere Bestimmung, die sich im Leben der staatlichen Gesellschaft nicht erschöpfen kann."¹⁹⁰⁾ Für den Menschen geht es um sein ewiges Heil; seine Bestimmung reicht über die Zeitlichkeit hinaus, während die Gesellschaft eine zeitliche Einrichtung ist.¹⁹¹⁾ Wörtlich: "Wenn der christliche Philosoph in der staatlichen Gesellschaft wie in allen irdischen Gütern und Verhältnissen schließlich und letztlich nur ein Mittel erblickt, welches dem einzelnen Menschen dienen soll, sein letztes Ziel und Ende zu erreichen, wenn er in diesem Sinne den Staat zum Mittel für die Individuen macht, dann wird es ihm leicht sein, das allgemeine Verhältnis zwischen dem staatlichen Gemeinwohl und dem menschlichen Individualwohl richtig zu erkennen. Auch hier gilt der Satz: Der Staat ist für den Menschen da."¹⁹²⁾ Oder noch deutlicher: "Die Angehörigen der christlichen Religion wissen, daß der Mensch ein höheres, übernatürliches Ziel hat, das über die Staatssphäre hinausreicht in die Ewigkeit, wohin keine irdische Organisation folgen kann; sie wissen, daß alles Irdische, Vergängliche, auch das Gesellschaftsleben als Hilfe, Mittel, Unterlage dienen soll für die schließliche Beseligung des einzelnen."¹⁹³⁾ So kommt Pesch zu dem Schluß: "Ohne dieses Ziel ist der Staat alles, das Individuum

187) NÖ I, S. 447; GO I, S. 67, 68, 70; GO III, S. 132

188) NÖ I, S. 440; GO I, S. 49, 61, 70, 447

189) NÖ I, S. 440

190) GO I, S. 63 f.

191) ebd.

192) ebd.

193) NÖ I, S. 440

nichts; mit diesem Ziel wird der Staat zum Diener der Gesamtheit seiner Glieder." Nach diesen Ausführungen steht fest, daß Pesch dem Menschen den Vorrang vor der Gesellschaft, richtiger: vor der staatlichen Gesellschaft einräumt. Zu diesen Ausführungen müssen allerdings einige Bemerkungen gemacht werden:

ba) Wir sind der Meinung, daß es sich bei den obigen Formulierungen in ihrer Einseitigkeit, daß in der staatlichen Gesellschaft "wie in allen irdischen Gütern" nur ein Mittel für die Erreichung des letzten überirdischen Zieles des Menschen zu sehen sei, den irdischen Dingen also schlechthin kein Eigenwert und keine Eigenständigkeit zukommt, um eine theologisch begründete Argumentation handelt. Nun ist es durchaus wesentlicher Bestandteil der christlichen Philosophie, daß das Ziel des Menschen sich nicht in seinem irdischen Dasein erschöpft, daß sein Verhältnis zu den irdischen Dingen unter dem "eschatologischen Vorbehalt" steht. Die christliche Philosophie wird aber nie so weit gehen, den irdischen Gegebenheiten die Eigenwirklichkeit und jeden Eigenwert abzusprechen. Übrigens dürfte dies nach der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums "Über die Kirche in der Welt von heute" auch nicht mehr der theologischen Auffassung entsprechen.

bb) Da dieses Argument für die ontologische Betrachtung zumindest an Überzeugungskraft verliert, kann auch die Folgerung, daß der Staat "mit diesem Ziel des Menschen" zum Diener der Gesamtheit werde, nicht uneingeschränkt Geltung haben. Nach den eigenen Darlegungen von Pesch wechseln die Rollen: die Glieder der Gemeinschaft sind verpflichtet, zur Verwirklichung des Gemeinwohls beizutragen, sich einzuordnen und sich der Autorität unterzuordnen, sie tragen Mitverantwortung für das Ganze; insoweit haben auch sie eine dienende Rolle (allerdings ganz im Gegensatz zur organischen Auffassung, nach der die Glieder nur dienend in das Ganze integriert sind und

kein eigenes Dasein besitzen). Andererseits ergibt sich aus der allgemeinen Zweckbestimmung der Gesellschaft ihre Dienststellung. Dieser Hinweis mag genügen, um darzutun, daß das Wort vom "Staat als Diener der Gesamtheit" nur mit Vorbehalt gelten kann.¹⁹⁴⁾

bc) Es bleibt die Formulierung, daß der Staat für den Menschen da sei und nicht umgekehrt. Hier ist wohl zu beachten, daß es sich eigentlich nicht um das Verhältnis Teil und Ganzes handelt, sondern um die dem Menschen als Geistwesen mit seinem überzeitlichen Ziel zukommende höhere Sinnerfüllung und höhere Vollkommenheit. Dabei kann man auch nicht einfach vom Mittel-Zweck-Verhältnis sprechen, wie etwa beim Haus, das den Zwecken der Bewohner dient. Denn der Mensch kommt durch die Teilhabe an der Gemeinschaft zu seinem vollmenschlichen Sein¹⁹⁵⁾; man kann das auch so ausdrücken, daß die Gemeinschaft am vollmenschlichen Sein mitkonstituierend ist. Diese Bemerkungen können und wollen jedoch die Feststellung von Pesch, daß der Staat des Menschen wegen da sei, nicht korrigieren, sondern vielleicht in weniger scharfen Konturen erscheinen lassen.

194) Bei Schuster, Soziallehre, S. 78) heißt es: Die Unterordnung und das Opfer persönlicher Interessen für das höhere Interesse der Ganzheit bestimmen das Erscheinungsbild der Gemeinschaft, die sich dadurch als ein neues, ja überlegenes Sein gegenüber dem Sein des einzelnen Gliedes bekundet. Umgekehrt besteht aber auch das gegenteilige Verhältnis: aus der Dienststellung des bonum commune folgen auch Grenzen für die Tätigkeiten und die Vollmachten der Gesellschaft. Die Gesellschaft hat Rücksichten auf die Glieder.

195) Vgl. Messner, NR, S., der zu dem Schluß kommt, daß weder der Gesellschaft noch dem Einzelnen das primäre Sein zugeschrieben werden darf. Vgl. ferner Nell-Breuning, in: Baugesetze der Gesellschaft, S. 35 f., über den Vorrang von Person und Gemeinschaft.

c) Zusammenfassung

Wir fassen zusammen: Nach Pesch kommt sowohl der Gemeinschaft wie den Einzelnen Realität zu. Die höhere Sinnerfüllung, das höhere Maß von Vollkommenheit, darum auch ein höherer Grad der Erfüllung göttlicher Schöpfungsziele¹⁹⁶⁾ liegt beim Menschen; insoweit hat der Satz, daß der Staat um des Menschen willen da sei, seine Berechtigung.

4.) Die Freiheit

In seiner Kritik am Solidarismus hat Welty auch beklagt, mit welcher Heftigkeit die meisten Solidaristen die Freiheit des Einzelmenschen betonen.

Daß der Solidarismus der Freiheit in den verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere in der Wirtschaft, einen breiten Raum zuweist, ergibt sich zwangsläufig aus seiner Auffassung vom Menschen als einem freiheitsbegabten Geistwesen. Der individualistische Begriff der Freiheit im Sinne der Ungebundenheit ("frei sein von" - negativer Freiheitsbegriff) ist allerdings mit der solidarischen Verbundenheit nicht vereinbar. Die Freiheit, die der Solidarismus meint, ist die an der Gemeinschaft orientierte und vom Gemeinwohl zugemessene, die Freiheit, der notwendig die "sozialrechtliche Verantwortlichkeit" entspricht.¹⁹⁷⁾

So heißt es bei Pesch¹⁹⁸⁾: "Es bedarf eines höheren Maßes und eines Führers, wenn die Freiheit nicht zum niedrigen Werkzeug brutaler Selbstsucht werden soll. Und dieses höhere Prinzip ist die Gerechtigkeit als Maß der Freiheit" (gemeint ist wohl die Gemeinwohlgerechtigkeit, insofern diese zur Mitwirkung an der Erreichung des Gemeinwohls be-

196) Vgl. Schuster, Soziallehre, S. 70

197) NO II, S. 266

198) ebd. S. 267

rechtigt und verpflichtet); er fährt fort: "Nicht die Freiheit, sondern die Ordnung bildet die Grundlage der Gesellschaft. Als Postulat der Vernunft fordert die Ordnung das Opfer der Freiheit, aber nur dort, wo höhere Interessen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls der Willkür Schranken ziehen. Es ist die Sache der praktischen Klugheit, das jeweilig richtige Maß der Freiheit zu bestimmen. Die Freiheit ist Problem, nicht Axiom."

Auf das Problem der Freiheit und Ordnung wollen wir hier nicht näher eingehen. Wir wollen nur zeigen, wie grundlegend sich auch im Verständnis der Freiheit das solidaristische System vom individualistischen unterscheidet.

Für die Wirtschaft selbst hat Pesch die Vorstellung der "wirtschaftlichen Selbstverantwortung"¹⁹⁹⁾. Der christliche Solidarismus verneint die absolute Freiheit auch auf wirtschaftlichem Gebiet. Er erkennt in der Freiheit ein die Kraftentfaltung belebendes und erfrischendes Moment, fordert und gewährt darum alle Freiheit, die sich mit der Gesamtwohlfahrt verträgt und die eine möglichst günstige Erfüllung der volkswirtschaftlichen Aufgaben fördern kann. Aber er weiß auch, daß unbegrenzte Freiheit die volkswirtschaftliche Aufgabe, die Bedarfsdeckung des ganzen Volkes, schwer zu schädigen vermag. Freiheit gewiß, aber keine individuelle Willkür.²⁰⁰⁾

¹⁹⁹⁾ NO II, S. 266
²⁰⁰⁾ ebd. S. 244 f.

VI. GEMEINSAME AUFFASSUNGEN VON SOLIDARISMUS, KIRCHLICHER SOZIALLEHRE UND KATHOLISCHER SOZIALTHEOLOGIE

Bei einem Vergleich des Solidarismus mit der kirchlichen Soziallehre und der katholischen Sozialtheologie machen wir eine bedeutsame Feststellung, daß nämlich zwischen kirchlicher Soziallehre, katholischer Sozialtheologie und Solidarismus in entscheidenden Punkten Übereinstimmung besteht.

1.) Gemeinsames Fundament: die traditionelle Seinsphilosophie

Kirchliche Soziallehre und katholische Sozialtheologie gehen, soweit sie nicht unmittelbar aus der übernatürlichen Offenbarung als Erkenntnisquelle schöpfen, von der traditionellen thomistischen Seinsphilosophie aus. Unter Sein verstehen sie nicht nach Art des apriorischen Idealismus ein von unserem Verstand selbst geformtes und gesetztes Reich der Ideen, sondern gegenständlich vorgegebene Wirklichkeit, unabhängig von und vor unserem Denken daseiende Wirklichkeit. Die Seinsphilosophie trennt die Sinnen- und die Verstandeserkenntnis: zwar bilden die Sinne das Einfallstor zum Geistigen, der Verstand geht aber absolut über die Sinne hinaus: er abstrahiert die Idee, die unter der äußeren Erscheinung wie unter einer Decke verborgen ist; er erkennt durch Abstraktion das innere Wesen der Dinge, die Ideen oder allgemeinen, der Wirklichkeit entnommenen, in den Dingen gefundenen Wesenheiten.²⁰¹⁾ Kirchliche Soziallehre und katholische Sozialtheologie gehen vom "natürlichen Sittengesetz" und vom Naturrecht als einem Bestand von Normen aus, die mit der Vernunft erkennbar sind, von denen freilich nur den

201) Welty, Gem., S. 20 f.

"ersten Prinzipien" absolute Gültigkeit zukommt, die im übrigen aber, wie der Mensch selbst,entwicklungsfähig und -bedürftig sind, wobei jeder Generation aufgegeben ist, sich den "Zeichen der Zeit" offen zu halten und die ethischen Leitlinien für das Zusammenleben der Menschen zu erarbeiten; dabei müssen die Personwürde des Menschen und die Solidarität der Gemeinschaft die Maßstäbe setzen.

Auf dem gleichen Fundament der Seinsphilosophie baut das gesellschaftsphilosophische System des Solidarismus auf; dies gilt nicht nur für Heinrich Pesch, der hier ganz seinem Lehrer Theodor Meyer folgt (dieser hat sich durch sein Buch über die "Institutiones iuris naturalis" einen Namen als "neuscholastischer Naturrechtslehrer" gemacht). Auch bei den späteren Vertretern des Solidarismus wie Schuster, Gundlach, Nell-Breuning, Messner usw. wird das naturrechtliche Fundament besonders hervorgehoben.

2.) Gemeinsame Auffassung vom Menschen

Der kirchlichen Soziallehre, der katholischen Sozialtheologie und dem Solidarismus liegt eine gemeinsame Auffassung vom Menschen in der Gesellschaft zugrunde: die Auffassung vom Menschen als sozialem Wesen (ens sociale) und als geistigem Wesen (ens rationale); (wobei die beiden ersten noch zusätzliche theologische Aspekte verwenden, die beim Solidarismus als sozialphilosophischem System entfallen und hier nicht berücksichtigt werden).

Die Sozialnatur des Menschen kann nicht isoliert betrachtet werden. Nicht einfach triebhaft, passiv dem Willen des Schöpfers folgend, nicht aufgrund des Instinkts, auf dem die Herdenbildung gewisser Tiere beruht, sondern in Freiheit denkend und bewußt handelnd, "sich selbst zuge-lastet", soll der Mensch sich in der Welt zurechtfinden; darin liegt seine excellentia gegenüber anderen Lebewe-

sen.²⁰²⁾ Daraus ergibt sich aber auch, daß die Sozialnatur des Menschen unter dem breiteren und höheren Aspekt der Vernunftnatur (Vernunft im weiteren Sinne von Verstand und Willen) des Menschen gesehen werden muß.

Als geistiges Wesen unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen. Er wird durch seine Geistseele befähigt, über die Schranken der Materie hinaus ins Unendliche zu "transzendieren" und wird dadurch - in philosophischer Sicht - zum Ebenbild Gottes. Der Geist ist nicht an die raum-zeitliche Ordnung gebunden, sondern kann, die materiellen Phänomene durchdringend, die immateriellen, intelligiblen Wesen erkennen und übernatürliche Ziele wollen (mit den zwei Grundstrukturen: Erkennen und Wollen.)

Die Auffassung vom Menschen als sozialem Wesen kann auch in der Verbindung mit seiner Geistnatur kein vollkommenes Bild vom Menschen vermitteln. Der ganze Mensch tritt vielmehr nur in seiner Einheit von Leib und Geistseele bzw. in der Dreiheit von Leib-Seele-Geist in die Erscheinung.

Weder vom Körperlichen allein her kann also der Mensch - etwa in seinen Vitaltrieben - verstanden und etwa mit dem Triebleben der Tiere identifiziert werden; auch die Überbetonung des Seelischen führt zu einseitigen Auffassungen. Falsch wäre es auch, den Menschen nur als geistiges Wesen zu sehen; denn dann wäre er Absolutheit, Unendlichkeit; Menschsein ist aber "Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit".²⁰³⁾

Wenn man aber nach der christlichen Auffassung vom Menschen, nach dem "christlichen Menschenbild", fragt, so stellt sich die alte Menschheitsfrage: "Was ist der Mensch?" Was ist der Sinn und Wert des menschlichen Daseins? Darin impliziert ist die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott. In einer pluralistischen Gesell-

202) Böckle, a.a.O., S. 123

203) Max Müller, Geschichtsbild und Menschenbild.

schaft muß die Antwort ganz verschieden ausfallen; es gibt eine "Pluralität konkreter Humanismen" (K. Rahner), die ihre Wurzel in verschiedenen weltanschaulichen Grundlagen haben. Dabei stehen wir letztlich vor zwei Fragen, die miteinander zusammenhängen; erstens: geht man von einer theozentrischen oder anthropozentrischen Auffassung aus? Zweitens: erschöpft sich der Sinn des menschlichen Daseins in der Diesseitigkeit oder weist der transzendierende menschliche Geist als Möglichkeit oder gar als Ausgerichtetheit über die menschliche Existenz hinaus?

Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird nach christlicher Auffassung durch die theistische Weltanschauung bestimmt, nach der ein persönlicher Gott am Urbeginn der Zeiten die Welt aus dem Nichts erschaffen und in sie eine natürliche Ordnung gelegt hat, sie regiert und erhält; er ist der Herr über das Heil der Menschen und über die Geschichte. Damit sind vom christlichen Standpunkt aus insbesondere der Atheismus, aber auch alle naturalistischen und materialistischen Weltanschauungen abzulehnen. Ferner ist der Deismus zu verwerfen, nach dem Gott den Menschen, den er erschaffen hat, sich selbst überlässt, ohne weiter mit ihm geschichtlich handelnd in eine Gemeinschaft einzutreten. Ähnlich verhält es sich mit jenem Agnostizismus, "der den Menschen, mag nun Gott auch existieren, völlig von jeder Kenntnis Gottes und jeder Gemeinschaft mit Gott ausschließt".²⁰⁴⁾

Mit der christlichen Auffassung ist es auch unvereinbar, den Menschen ausschließlich in seiner Diesseitigkeit zu sehen. Der Sinn seines Lebens kann daher nicht von der hedonistischen Lehre erklärt werden, die nur das irdische Glück des Menschen kennt, wobei die Frage wäre, worin dieses Glück besteht. Die Endlichkeit muß vielmehr "zugleich eine intentionale Unendlichkeit, d.h. eine Ausgerichtetheit und Offenheit auf das Mehr-als-Endliche, eine

204) Lotz, Christliche Anthropologie, S. 77

wesentlich, d.h. im Wesen angelegte (essentiale) Möglichkeit (Potentialität) zum Absoluten" mitbeinhalten.²⁰⁵⁾

Entsprechend dieser Auffassung vom Menschen wird seine Stellung in der Gesellschaft bewertet: In den Enzykliken heißt es, wie wir sahen, daß alles auf Erden auf den Menschen als Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen sei, daß die Wahrung, Entfaltung und Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit den Ausgangspunkt und das Wesensziel des Gemeinschaftslebens bilde, daß der Mensch nach dem obersten Grundsatz der katholischen Soziallehre Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein müsse. - Pesch schreibt lapidar, die staatliche Gesellschaft sei für den Menschen da, nicht umgekehrt, eine Formulierung, die bei Papst Pius XII wiederkehrt.

205) Diese natürlich-christliche Philosophie vom Menschen tritt noch deutlicher hervor, wenn wir den marxistischen Humanismus gegenüberstellen, wie er in dem Buch von Schaff "Marxismus und das menschliche Individuum" dargelegt ist. Daraus entnehmen wir wenige bezeichnende Sätze: Unter Humanismus verstehen wir hier nämlich ein System der Reflexionen über den Menschen, die diesen als höchstes Gut erkennen und bestrebt sind, in der Praxis die besten Bedingungen des menschlichen Glücks zu gewährleisten." (S. 220) Ferner: Der Mensch ist der wahre Schöpfer der Geschichte, das höchste Gut für den Menschen. Die Bestimmung des Menschen liegt allein in der menschlichen Arbeit, verstanden als Prozeß der Umgestaltung der objektiven Wirklichkeit und damit der Schaffung der Voraussetzungen für die Umgestaltung seiner selbst. Für den Sozialismus erfüllt sich der Sinn des menschlichen Daseins im Diesseits; die Gesellschaft vermittelt ihm diesen Sinn, denn nur sie schafft das menschliche Glück. Der Mensch ist ein Produkt der Gesellschaft; denn "daß er so ist, wie er ist, ist das Werk der Gesellschaft". "Hier ist die Rede nicht nur davon (wie bei der banalen Behauptung des Aristoteles), daß der Mensch mit der Welt und mit der Gesellschaft verbunden ist, sondern auch davon - und das ist eine bedeutend weitergehende Behauptung - daß der Mensch von dieser Welt konstituiert, geschaffen ist." (S. 87 f.) "Selbsterzeugung - das ist Marxens Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?, eine Antwort, ohne die es unmöglich wäre, die Grundzüge seiner Konzeption des menschlichen Individuums zu erfassen." (S. 94) Das Menschenbild braucht "keine übermenschliche Ergänzung", da es die Welt des Menschen als sein Produkt auffaßt.

Mit der steigenden Wertschätzung des Menschen in den päpstlichen Verlautbarungen tritt der Personbegriff immer stärker in den Vordergrund; die menschliche Person ist, nach Wildmann, bei Pius XII zum Zentralwert der geschaffenen Ordnung geworden. Diese Entwicklung ist durch die christliche Erfahrung vom Menschen bestimmt. Es ist darüber gestritten worden, ob die Sozialbezogenheit zum Begriff der Person gehört (oder ob das Für-sich Sein und In-sich-Sein, das für Thomas²⁰⁶) ein Begriffsmerkmal der Person ist, das personale In-Beziehung-Sein, die Relatio-

206) Über den Begriff der Person bei Boethius - *persona est naturae rationalis individua substantia* - und deren Präzisierung bei Thomas, die beide einen theologischen Ausgangspunkt haben (bei Thomas im Traktat über die Trinität) vgl. Alfons Hufnagel, "Das Geheimnis der Person". Danach kommt der Name Person Einzelwesen im Bereich der vernunftbegabten Substanzen zu, die Herr ihrer Tätigkeit sind. Substanz ist "Für-sich-Sein". Eine geistige Natur, die wohl Dasein besitzt, aber kein "Für-sich-Sein", sondern in einem Anderen ihr Dasein hat, ist keine Person. Für-sich-Sein ist Unverfügbarkeit, ihr entspricht das Durch-sich-Sein und In-sich-Sein. Person hat einen besonderen Wert und eine besondere Würde (*dignitas*), der Wert steigert sich mit dem Grad des Seins; darum ist auch das vollkommenere Sein das wertvollere. Nach Thomas wird "mit Person ... das vollkommenste bezeichnet, das wir in der gesamten Wirklichkeit finden, nämlich in einer vernunftbegabten Natur gründendes Fürsichselendes". Hufnagel sagt dazu: "Im Personsein erreicht der Mensch (ontologisch gesehen) die höchste Stufe des Seins in dieser Welt. Dies läßt sich nach Thomas allgemein philosophisch kurz so ausdrücken: "Das Personsein verleiht einem Seienden die letzte Seinsvollendung." (a.a.O., S. 62). Über die Bezogenheit der Person zu anderen und zur Gesellschaft sagt der Begriff bei Thomas nichts aus, jedenfalls schließt er die Relationalität nicht aus.

Über das Verhältnis von Person und Substanz, von Person und Selbst, von Person und Ich und insbesondere über die Frage der Relationalität vgl. die Zusammenstellung bei M. Theunissen: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Die Frage nach dem Menschen, S. 461 ff.

nalität ausschließt), ob sie konstitutiven, ob konsekutiven Charakter hat, ob sie als Gliedschaft oder als Partnerschaft zu verstehen ist.²⁰⁷⁾

In der modernen christlichen philosophischen Anthropologie wird Person im Unterschied zur bloßen Individualität des Menschen bestimmt durch seine Geistigkeit, die Transzendenz seines Geistes, ferner durch seine Freiheit, d.h. den freien Vollzug seiner Natur, die ihm in Freiheit aufgegebene Selbstverwirklichung und Selbstverfügung sowie durch seine absolute Würde als Ebenbild Gottes.²⁰⁸⁾ Daß die Sozialbezogenheit ein Wesensmerkmal des Personbegriffs ist, kann heute als durchaus herrschende Meinung angesehen werden.²⁰⁹⁾

207) Theunissen, a.a.O., bes. S. 454 ff.

208) "Freiheit und Personalität sind ... in erster Linie nur von Gott aussagbar, in zweiter Linie dann auch vom Menschen, als jenem endlichen Seienden, das trotz der Endlichkeit kraft dieses Sich-selbst-Besitzens in einem bestimmten Grad an der Absolutheit teilhat und in dieser Freiheit des Selbstbesitzes 'imago Dei', Spiegelbild Gottes ist." Die menschliche Freiheit wird dabei grundlegend als die existentielle Freiheit verstanden. Max Müller, Freiheit, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 529.

209) Vgl. Max Müller: Die Verwirklichung des Personseins vollzieht sich, indem der Mensch Werke schafft, im Weggang von sich selbst als erstem Schritt und der Rückkehr als Heimholung des Werkes in die Innerlichkeit des Menschen als zweitem Schritt. "Durch die Schaffung der Werke primär verwirklicht sich das leibhaftig-geistige Wesen des Menschen und es nimmt sich aus ihnen zurück im Prozeß der personalen Bildung. Diese Werke aber sind solche, die kein Einzelner allein und auf sich gestellt, die der Einzelne vielmehr nur in und mit der Gesellschaft zu leisten vermag." ("Person", in: StLGG, Bd. VI, 6. Aufl., Sp. 204) - Auch nach Lotz (Ich - Du - Wir, S. 55) gehört die Bezogenheit auf die Gemeinschaft zum Personbegriff. Vgl. auch Gundlach ("Gesellschaftliche Kraft des Helfens", in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, S. 169). "Der Mensch ist als Person wertintentional auf die objektiven Menschtumswerte ausgerichtet und in dieser seiner Geistigkeit innerlich hingeordnet auf die anderen Personen. Der Mensch ist mit seiner Personhaftigkeit solidarisch mit den anderen verbunden." - Ferner betont A. Brunner (Grundfragen der Philosophie, S. 89), daß Gemeinschaft wesentlich zum personhaften Sein gehört. (Forts. d. Anm. auf S. 146)

Was den Solidarismus anlangt, tritt der Name "Person" noch nicht auf, es sind aber alle Wesensmerkmale des Personbegriffs vorhanden. Von späteren Vertretern des Solidarismus wie Gundlach, Nell-Breuning usw. wird daher der Personbegriff ohne weitere Erklärung wie selbstverständlich eingeführt.

3.) Verhältnis von Solidarismus zu kirchlicher Soziallehre und katholischer Sozialtheologie

Diese Übereinstimmung des Solidarismus mit der kirchlichen Soziallehre in dem Fundament der traditionellen Seinsphilosophie und in der Bewertung des Menschen als Mittelpunkt der Gesellschaft hat auch zu übereinstimmenden Auffassungen in vielen Einzelfragen geführt. Diese Feststellung hat Nell-Breuning²¹⁰⁾ zu folgender Äußerung veranlaßt: "Die Solidaristen selbst sind der Meinung, daß ihr Solidarismus gar nichts anderes sei als das unveräusserliche Gemeingut sozialphilosophischer Erkenntnisse, das auch der Soziallehre des kirchlichen Lehramtes ... zugrunde liegt. Sie sind daher geneigt, auch für die Soziallehre der Kirche die Bezeichnung Solidarismus zu gebrauchen. Von anderer Seite wird dem widersprochen: Ein Streit um Worte lohnt sich nicht." - Wildmann²¹¹⁾ hat das

(Forts. d. Anm. 209 von S. 145):

Dies ergibt sich aus der Bejahung des Mitmenschen als Person. Das Miteinander ist gemeinschaftsbildend. Im Miteinander stiften sich Gemeinsamkeiten der Haltung, der Bewertung, Gemeinsamkeit auch der Vergangenheit, die sich wiederum im künftigen Verhalten und Tun auswirken. "So schließt sich um jede Person ein Kreis von immer weiteren, zum Teil sich überschneidenden Gemeinschaften. Zu jeder gehört sie als Ganzes, aber nie ganz." Individuum und Gemeinschaft sind zwei wesentliche Seiten der einen Person, ohne die sie nicht sein kann. Aus dem Selbstsein der Person ergibt sich auch, daß sie nie nur Objekt für die Gesellschaft oder Mittel zur Erreichung von Gemeinschaft sein kann.

210) Nell-Breuning, WbP, H. V, 1951, Sp. 357.

211) Wildmann, S. 216

Verhältnis von Solidarismus und kirchlicher Soziallehre näher untersucht und kommt zu dem Ergebnis: Es besteht zwar keine formelle Identität, wohl aber eine sachliche Übereinstimmung. Er muß allerdings zugeben, daß eine eingehende Befassung mit dem Solidaritätsprinzip in den päpstlichen Verlautbarungen nicht zu finden ist.²¹²⁾

Auch Muhler²¹³⁾ behandelt dieses Thema: Viele behaupten, die kirchliche Soziallehre bedeute nichts anderes als Solidarismus. Muhler bemerkt dazu, dies sei nicht falsch, aber auch nicht ganz richtig. Zunächst müsse festgestellt werden, daß die Päpste nirgends das Wort Solidarismus gebrauchen. "Man kann aber die sozialphilosophische Idee,

212) Nach Jostock (Die sozialen Rundschreiben Leo's XIII und Pius XI, S. 175, Anm. 124) erfährt die Lehre des Solidarismus durch QA eine volle Bestätigung. In neueren Enzykliken ist von Solidarität, Mitverantwortlichkeit usw. des öfteren die Rede: schon bei Pius XII, Osteransprache 1.4.39: "umfassende Solidarität der Völker" (U-G 3644); ferner Enzyklika Summi Pontificatus, Oktober 1939: Solidarität gründet in der Einheit des Menschengeschlechts. WB 1942: Solidarität der Menschen und Völker (U-G 3292-95); WB 1944: Es gibt auf die Gesamtlage gesehen nur einen Ausweg aus der Verstrickung, in die Kampf und Haß verwickelt haben, nämlich die Rückkehr zu einer allzulang vergessenen Solidarität (U-G 3499); WB 1952: Aufbau der Gesellschaft auf der Grundlage der Solidarität (U-G 3292); WB 1950: die Solidarität ist der Angelpunkt der natürlichen Gesellschaftsordnung (U-G 3676). Weitere Belegstellen bei Muhler, S. 171 ff. - Bei Papst Johannes XXIII gehört in MM der Solidaritätsgedanke zu den tragenden Grundsätzen. Z.B. nach Welty, Kommentar zu MM, Nr. 80 (gesamtmenschheitliches Gemeinwohl), 146, 150, 155 (Solidarität aller Menschen), 159 (gemeinsame Verantwortung für Entwicklungsländer), 161 ff., 200 ff. (wechselseitige Abhängigkeit der Völker. - In Pacem terris: Nr. 98 (tatkräftige Solidarität), 114 (die Beziehungen der Staaten sind ebenso wie die der einzelnen Menschen nicht durch Waffengewalt, sondern nach den Gesetzen der gesunden Vernunft, also nach den Gesetzen der Wahrheit, Gerechtigkeit und der tätigen Solidarität zu regeln), ferner 121 ff. - Nach Utz, Kommentar zu PT. - All diese Bezugnahmen auf die Solidarität dürften jedoch nicht den für den Solidarismus typischen Begriff der ontologischen Bindung und Rückbindung meinen.

213) Muhler, a.a.O., S. 322

die den päpstlichen Verlautbarungen zugrunde liegt, als Solidarismus bezeichnen." Und er fügt hinzu: "Solidarismus ist ein sozialphilosophisches System. Die kirchliche Soziallehre ist eine Lehre, und das heißt eine Übersetzung der Theorie in die Praxis, ... weder reine Theorie noch reine Praxis, sondern Brückenschlag zwischen beiden."

Dem wird man sich anschließen können und feststellen müssen: bei weithin gleichem Materialobjekt, aber verschiedenem Formalobjekt besteht eine verschiedene Aufgabenstellung, die Erkenntnisquellen decken sich nur zum Teil, trotzdem wird man weithin sachliche Übereinstimmung feststellen können.²¹⁴⁾

Bedenken haben wir gegen die Ansicht Wildmanns, daß die sachliche Übereinstimmung mit den Päpsten sowie die Fortführung, Erweiterung und Erläuterung ihrer Lehre dem Selbstverständnis des Solidarismus entsprechen, wenn damit gesagt sein soll, der Solidarismus stelle sich die Übereinstimmung mit den päpstlichen Verlautbarungen und die philosophische Fortführung ihrer Lehren zur Aufgabe; das erinnert zu sehr an die alte Formel "philosophia ancilla theologiae". Es entspricht ja auch nicht den Tatsachen, daß das kirchliche Lehramt erst dann sich vernehmen lasse, wenn eine Frage durch Sozialphilosophie und Sozialtheologie abgeklärt sei, oder aber eine Klärung sich nicht erreichen lasse, wie von anderer Seite behauptet wird. Vielmehr hat jedenfalls bisher das Verhältnis von Sozialphilosophie und kirchlicher Soziallehre eher dem des gegenseitigen Gebens und Nehmens entsprochen.

Das Verhältnis von Solidarismus und katholischer Sozialtheologie wird von Wildmann²¹⁵⁾ dahin verstanden, daß der Solidarismus die Sozialphilosophie und die Sozialtheologie umfaßt. Der Solidarismus von Pesch ist nach seiner Meinung "der theologische Niederschlag, die theo-

214) Wildmann, S. 89/90

215) S. 91 und 163

logische Ausreifung der christlichen sozialen Bewegung", er bleibe allerdings als "historisches Korrektivsystem" zwischen Individualismus und Sozialismus hauptsächlich auf philosophischer Ebene. Wenn sich "der Solidarismus zur Zeit als Sozialphilosophie betrachtet, so ist dies affirmativ und nicht exklusiv aufzufassen. Diese Aussagen über sich selbst betreffen nur seinen faktischen derzeitigen Forschungsbestand und sind geschichtlich zeitbedingt zu werten." Der Solidarismus wolle philosophia perennis socialis sein, er biete eine philosophisch-theologische Gesamtschau. Wildmann spricht daher von einer solidaristischen Sozialtheologie.²¹⁶⁾ Die bedeutsamen Ansätze zur solidaristischen Sozialtheologie verstehen sich nach Wildmann²¹⁷⁾ von der hypostatistischen Union.

Auch hier können wir der Auffassung Wildmanns vom Solidarismus als Sozialphilosophie und Sozialtheologie nicht folgen. Das Materialobjekt ist für beide das gleiche, das Formalobjekt eindeutig verschieden. Auch wenn die Ergebnisse beider weithin übereinstimmen, so erweist sich nur, daß auf ganz verschiedenen Wegen übereinstimmende Ergebnisse erzielt werden können. Wir bleiben also dabei, daß es sich beim Solidarismus um ein sozialphilosophisches System handelt und nicht auch um Sozialtheologie.

Offensichtlich ist allerdings, daß das sozialphilosophische System des Solidarismus, die katholische Sozialtheologie (soweit sie auch metaphysisch fundiert ist) und die kirchliche Soziallehre ein weites Feld der Gemeinsamkeit auch in Einzelfragen haben, begründet in dem gemeinsamen Fundament der Seinsphilosophie und umspannt von dem weiten Bogen des zentralen Wertes der Gesellschaft, dem Menschen.

216) Wildmann, S. 148; vgl. auch Nell-Breuning, WbP, H. V, 1951, Sp. 376

217) S. 163 a.a.O.

VII. ZUSAMMENFASSUNG

Die philosophisch-spekulative Bedeutung des Solidarismus liegt nach unserer Auffassung insbesondere darin, daß er den Individualismus und Sozialismus als falsche Gesellschaftssysteme nicht nur bekämpft, sondern ihnen ein eigenes, drittes Gesellschaftssystem gegenüberstellt, das als christliches oder katholisches Gesellschaftssystem gilt. Pesch hat damit die Plattform für die geistige Auseinandersetzung mit dem Individualismus und Kollektivismus geschaffen.

Die tragende Idee des Solidarismus, nämlich die solidarische Verbundenheit der Einzelnen mit ihrer Gemeinschaft - in Bindung und Rückbindung - vermittelt eine ganz neue Auffassung von der Gesellschaft, indem diese solidarische Verbundenheit ontologisch zu verstehen ist. Wir haben erwähnt, daß Pesch (von Nell-Breuning) das Verdienst zugeschrieben wird, den Solidarismus zum sozialphilosophischen System gemacht zu haben, indem er ihn auf die Seinsverhalte des gesellschaftlichen Lebens zurückgeführt hat. Diese Feststellung gilt speziell gegenüber den in Frankreich aufgekommenen Vorstellungen, die den Namen Solidarismus trugen, aber rein positivistisch begründet waren und zudem nur Einzelaspekte der Gesellschaftslehre behandelten, nach heutiger Terminologie eher zur Soziologie als zur Sozialphilosophie zu rechnen wären.

Aus der ontologischen Verankerung der solidarischen Gemeinschaftsverbundenheit - der Gemeinverstrickung - ergeben sich Pflichten, nämlich die Gemeinhaltung und die Gemeinverantwortung, und zwar für beide Seiten, für die Einzelnen wie - in Rückbindung - für die Gesellschaft, die von beiden Seiten auf die Stärkung und Förderung der Gemeinschaft, die Wahrung und Mehrung des Gesamtwohls hinzielen. - Der Solidarismus hat ein ihm eigenes Aufbau-

prinzip: das Solidaritätsprinzip, das gemeinschaftsbildend und -fördernd wirkt.

Zu dieser solidarischen Verbundenheit, die Pesch beiläufig einfach den Gemeinschaftsgedanken oder das Gemeinschaftsprinzip nennt, gehört der Mensch in einer ganz bestimmten Auffassung, die für den Solidarismus nicht minder wichtig ist: der freiheitsbegabte, selbstverantwortliche gemeinschaftsbezogene Mensch in seiner Doppelnatur als Individual- und als Sozialwesen. Er behält nicht nur seine Eigenständigkeit in der Gesellschaft, er ist der Ausgangspunkt, der Mittelpunkt und das Ziel der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Betätigungen. Damit verliert die Gesellschaft nicht ihren Eigenwert, sie hat eigene Realität, eigene Zweckhaftigkeit, immanenten Wert - neben der Realität der Einzelnen. Aber die personalen Bande der Gesellschaft treten in den Vordergrund, die Gesellschaft erhält ein humanes Gepräge (Pesch spricht vom "humanen Solidarismus").

Damit stellt sich der Solidarismus in Gegensatz zum Individualismus, dessen zentraler Wert die Freiheit im Sinne der Ungebundenheit (die negative Freiheit) ist. Die Gesellschaft besitzt keine Realität, sie ist eine Nutz- einrichtung für die Einzelnen, die als autarke, in sich fertige Individuen verstanden werden. Bindungen ethischer Art werden nicht anerkannt, Beschränkungen bei der Durchsetzung eigener Interessen ergeben sich nur aus der Geltendmachung gleicher Rechte und Interessen durch die anderen. Der Individualismus ist nicht imstande, eine Gemeinschaftskonzeption zu entwerfen.

Der Solidarismus stellt sich auch in Gegensatz zum Sozialismus, dessen tragender Gedanke das Ganze ist, mit der Unterordnung der Einzelnen als Glieder unter die Ganzheit. Nur das Ganze hat Realität, die Einzelnen sind die Abgeleiteten, sie erhalten Sinn und Wert nur durch das Ganze, als Glieder des Ganzen. Der Mensch ist das Produkt der Gesellschaft, auch ihr Objekt; der Sinn des

menschlichen Daseins erfüllt sich im Diesseits, und zwar in der Gesellschaft.

Der Solidarismus bedeutet mit den aus der solidarischen Verbundenheit sich ergebenden Bindungen eine Absage an die individualistische wie an die kollektivistische Gesellschaftsauffassung.

Der Solidarismus ist eine genuin christliche Gesellschaftsphilosophie. Mit der traditionellen scholastischen Gesellschaftslehre hat der Solidarismus gemein, daß er von der naturrechtlichen Position aus den Staat als notwendige, in der Schöpfungsordnung begründete, nicht als eine gewillkürte Gesellschaftsform ansieht, daß er unverletzliche Rechte des Menschen und der Familie anerkennt, die nicht vom Staat oder einem anderen irdischen Gesetzgeber stammen. Hier wird ein Schutzwall gegen die Staatsallmacht gebildet, der mit der Aufstellung eines Katalogs von Grundrechten und Grundfreiheiten in verschiedenen Staatsverfassungen in engstem Zusammenhang steht. Während diese Rechte und Freiheiten durch ihren Abwehrcharakter gegen staatliche Eingriffe und Übergriffe gekennzeichnet sind, hat die Verknüpfung des Staatszweckes mit der Idee der sittlichen Pflicht, nämlich der Sorge und der Verantwortung für das Gemeinwohl, noch größere Bedeutung für das Verhältnis von staatlicher Gesellschaft und Einzelmensch. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die naturrechtliche Fundierung mit der Lehre vom natürlichen Sittengesetz die katholische Gesellschaftslehre befähigt, auch für eine pluralistische Gesellschaft eine Wertordnung aufzuzeigen, die auch von Menschen anderer Weltanschauung als Grundlage des Gemeinschaftslebens bejaht werden kann. Aus dieser Überzeugung heraus hat Papst Johannes XXIII seine Friedensenzzyklika "an alle Menschen guten Willens" gerichtet. Nur mit einer allgemeinen ethischen Plattform (als Mindestkonsens) kann verhindert werden, daß der Pluralismus zu einem ethischen Neutralismus oder zu einer Standpunktlosigkeit der

staatlichen Gesellschaft und zu einer ethischen Entleerung gesellschaftlicher Institutionen führt.

Der Solidarismus geht aber mit seiner Lehre von der solidarischen Verbundenheit einen wesentlichen Schritt weiter, als die traditionelle Katholische Gesellschaftslehre, indem er die Gesamthaftung und die Gesamtverantwortung der Einzelnen am gesellschaftlichen Leben zur Pflicht macht. Er begründet Pflicht zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, Mitverantwortung und Mitentscheidung auch in politischen Angelegenheiten, aber auch Teilhabe an den Leistungen der Gesellschaft, am wirtschaftlichen Fortschritt, an sozialer Sicherheit.²¹⁸⁾ Daher auch die Pflicht des Staates zur Anerkennung und Förderung kleinerer Vereinigungen und Lebenskreise, in denen die Initiativen und Aktivitäten der Einzelnen leichter zur Geltung kommen und die ihnen damit den Weg zum Ganzen öffnen. - Dies ist etwas Neues, das die Vorstellung von der Abgrenzung individueller und staatlicher Sphären aufhebt. Hier liegt auch der Grund, daß der individualistische Freiheitsbegriff des Individualismus als Freiheit vom Staat, von der Bindung, seinen Wert verloren und sich zur Freiheit zur Teilnahme und Teilhabe im gesellschaftlichen und politischen Leben gewandelt hat. Die Merkmale der Einordnung und Bindung treten zum Freiheitsbegriff hinzu, persönliche Freiheit kann nur in Verbindung mit Verantwortung, gesellschaftliche Freiheit nur in Verbindung mit Gesamtverantwortung verstanden werden.

In dieser Grundlegung des philosophischen Systems des Solidarismus in der solidarischen Verbundenheit und Gesamtverantwortung mit dem Recht und der Pflicht zur aktiven Teilnahme und Teilhabe der Einzelnen am gesellschaftlichen Leben liegt die große und aktuelle Bedeutung des Solidarismus, die ihm zugleich eine eindeutige Überlegenheit gegenüber den philosophischen Systemen des Individualismus und des Sozialismus gibt.

²¹⁸⁾ als Ausfluß der Sozialgerechtigkeit.

Diese Lehre von der solidarischen Verbundenheit ist zusammen mit der zentralen Stellung des Menschen, die Pesch ihm in allen gesellschaftlichen Bereichen gegeben hat, zu sehen. Heute sind alle Zweige der Wissenschaft und Forschung nach dem Menschen orientiert, zu Anfang dieses Jahrhunderts aber war dies keine Selbstverständlichkeit. Wir sehen in dieser Hervorhebung des Menschen durch Pesch den Ansatz zu einem christlichen Humanismus, welcher die weitgehende Übereinstimmung des Solidarismus mit der kirchlichen Soziallehre aufweist, die ihrerseits der menschlichen Person eine wachsende Bedeutung in der Gesellschaft beimißt. Damit ist eine ganz grundlegende Gemeinsamkeit mit der kirchlichen Soziallehre wie auch mit der katholischen Sozialtheologie angesprochen, die sich auf die Beurteilung von vielen Einzelfragen der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens auswirkt. Man mag verschieden darüber urteilen, ob und inwieweit die kirchliche Soziallehre selbst philosophischen Charakter hat; auf alle Fälle ist klar, daß zwischen ihr und dem Solidarismus enge Wechselbeziehungen bestehen. So erscheint die Mitwirkung von prominenten Vertretern des Solidarismus an der Redaktion der Enzyklika Quadragesimo Anno durchaus nicht als Zufälligkeit.²¹⁹⁾

219) Vgl. den aufschlußreichen Artikel von Nell-Breuning "Octogesimo Anno" in den "Stimmen der Zeit", Heft 5, 1971, S. 289 ff.

3. Abschnitt: Der Universalismus

I. DER NAME "UNIVERSALISMUS"

"Universalismus" wird in der Philosophie herkömmlich auf ein Weltbild angewandt, das sich auf das Weltganze (Universum) bezieht. In diesem Sinne wird z.B. von Schasching¹⁾ "Universalismus im allgemeinsten Sinn" als Weltbild bezeichnet, das alle Dinge und Erscheinungen auf einen einheitlichen Weltgrund und eine umfassende Zielhaftigkeit hinordnet. Ähnlich versteht Messner²⁾ unter Universalismus ein Weltbild, in dem alle Dinge auf einen einheitlichen Ordnungsgedanken, auf einen gemeinsamen, im Sein der Dinge begründeten Sinn bezogen sind.

Diese Auffassung von der allumfassenden Grundordnung finden wir in der christlichen Gedankenwelt bei Augustinus (De civitate Dei; De vera religione) und bei Thomas von Aquin (in seinen Summen) in den Mittelpunkt gestellt; in der Neuzeit spielen universalistische Anschauungen in der Romantik (Schlegel, Novalis, Adam Müller) und im Idealismus (Fichte, Schleiermacher, Schelling) eine Rolle.

Der universalistischen Weltauffassung entspricht eine universalistische Gesellschaftsauffassung: die Gesellschaftsordnung macht einen Teil der Gesamtordnung aus. So will Othmar Spann seine von ihm als "Universalismus" bezeichnete Gesellschaftslehre als Ausdruck einer all-

1) Schasching, Universalismus, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 1141

2) Universalismus, in: WbP, H. V, 1951, Sp. 459.

umfassenden Ordnungsidee verstanden wissen.³⁾ Sein "universalistisches Gesellschaftssystem" hat jedoch sein besonderes Kennzeichen darin, daß er vom Ganzen der Gesellschaft ausgeht nach dem aristotelischen Axiom: "Das Ganze ist vor dem Teil."⁴⁾ Dieser Satz ist zunächst begrifflich zu verstehen: das Ganze, die Gesellschaft ist das Primäre (begrifflich Erste); aber auch der Natur nach: die ursprüngliche Wirklichkeit, von der sich alles ableitet, ist nicht beim Einzelnen, sondern bei der Ganzheit, der Gesellschaft. Die Ur- und Grundfrage ist daher nicht: "Wie denke ich den Einzelnen?", sie lautet vielmehr: "Wie denke ich das Ganze?"⁵⁾ Spann nennt seine Lehre in diesem besonderen Sinn auch Ganzheitslehre.^{5a)}

3) In verschiedenen Bänden der "Herdflamme", einer "Sammlung der gesellschaftswissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten" die von Spann herausgegeben wurde, sind die Ganzheitslehren von Platon (Staatsschriften), Augustinus (De civitate), Thomas von Aquin (Ausgewählte Schriften), Hegel (Schriften zur Gesellschaftsphilosophie), Meister Eckehard und anderen dargestellt.

4) Aristoteles, Politik, I. Buch, 2. Kapitel.

5) Spann, GesL, S. 100. Wir wollen wieder so verfahren, daß nach Möglichkeit Spann selbst zu Wort kommt.

5a) Wir zitieren:

Gesellschaftslehre = "GesL" nach der 3. Aufl. 1930

"Der wahre Staat" nach der Ausgabe von 1921

Der Schöpfungsgang = "Schöpfungsgang" nach der Ausgabe von 1928

Gesellschaftsphilosophie = "GesPhil" nach der Gesamtausgabe von 1968,

Kategorienlehre = "KatL" nach der 2. Aufl. von 1939.

II. DIE FRAGESTELLUNG

Für Spann⁶⁾ gibt es denkgesetzlich nur zwei mögliche, sich ausschließende Ansätze der Sozialphilosophie: entweder ist beim Einzelwesen, dem Glied, anzusetzen oder aber bei der Gesellschaft, dem Ganzen. Er stellt drei Fragen: "erstens, was ist das Ursprüngliche, Primäre, Erste in der menschlichen Gesellschaft: Der Einzelne oder das Ganze, Individuum oder gesellschaftlicher Zusammenhang?; zweitens, worin liegt der Grund für die menschliche Gesellschaft; in den Einzelnen allein oder im Ganzen der Gesellschaft allein? Beruht die Gesellschaft auf den Einzelnen, oder beruhen die Einzelnen auf der Gesellschaft?; drittens endlich: aus welchen Teilen besteht menschliche Gesellschaft? Besteht sie nur aus den Einzelnen allein, ist sie eine bloße Zusammensetzung aus solchen; oder besteht sie darüber hinaus noch aus etwas Eigenem, einer über den Einzelnen liegenden Wesenheit, die im gesellschaftlichen Ganzen als solchem läge?" In ähnlicher Formulierung heißt es, die Fragestellung müsse lauten: "Ist 'Gesellschaft' eine bloße Ansammlung von Erscheinungen, die alle in den einzelnen, für sich selbst gedachten Menschen ihren letzten Ursprung haben; oder ist sie eine eigene, überindividuelle Wirklichkeit? Mit anderen Worten: Was ist das logisch Erste, der Einzelne oder die Gesellschaft, der Teil oder das Ganze? Ein Drittes, ein Mittleres ist ausgeschlossen." Es ist "die letzte unentrinnbare und überall in den Gesellschaftswissenschaften entscheidende Frage."⁷⁾

Je nach der Antwort auf diese Frage kommt man zum Individualismus oder aber zum Universalismus. Dies ergibt sich aus folgendem: "Es gibt ... zwei grundsätzliche Arten, die gesellschaftlichen Erscheinungen in ihrer letzten Wurzel, ihrer innersten Art nachschaffend anzufassen

6) GesL, S. 66; vgl. auch: Der wahre Staat, S. 11.

7) Ges.Phil., S. 15; und Spann, Universalismus, in: HwbStW, Bd. VIII, 4.Aufl., 1928, S. 454.

und zu bestimmen: die vom Einzelnen ausgehende, individualistische oder atomistische und die vom Ganzen ausgehende, universalistische oder ganzheitliche. Ohne einer dieser Arten der Auffassung der gesellschaftlichen Erscheinungen zu folgen, gibt es keine Tatsachenfeststellung, keine Forschung in den Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften."⁸⁾ "Die Ansicht, wonach die einzelnen Teile, die Individuen, das Primäre, der alleinige Grund der Gesellschaft sind, wonach die Gesellschaft nur aus Individuen besteht, in ihrem Dasein sich erschöpft, heißt Individualismus. Die Ansicht, wonach der Zusammenhang der Individuen im Gesellschaftsganzen das Primäre ist, dieser Zusammenhang auch den Grund der Gesellschaft bildet, heißt Universalismus."⁹⁾ Nach der ersten Ansicht ist die Gesellschaft "eine bloße Zusammensetzung aus Einzelnen, Individuen, die für sich als selbständige, eigene (autarke) gedacht werden¹⁰⁾"; "eine Vielheit, gleich einem Sandhaufen, eine Summierung Einzelner"; nur "eine Summationserscheinung, eine Zusammen-Setzung, Zusammen-Stellung, Anhäufung von schon vorher geistig für sich daseiend gedachten Teilen (gleich einem Steinhaufen)";¹¹⁾ nach der gegenteiligen Ansicht ist sie "eine Ganzheit, deren Teile nicht eigentlich selbständig, sondern gewissermaßen nur Organe dieser Ganzheit sind".¹²⁾

Den beiden Auffassungen vom Wesen der menschlichen Gesellschaft - Individualismus und Universalismus - kann in bedingtem Sinne noch eine dritte hinzugefügt werden: die Abgeschlossenheit; sie bildet die abschließende Begründung "für den einzigartigen Wert und das verhältnismäßige (nämlich gliedhafte) Eigenleben wie die unverlierbare Würde des Einzelnen".¹³⁾

8) Ges.Phil., S. 13

9) GesL, S. 65

10) Der wahre Staat, S. 11

11) Ges.Phil., S. 16/17

12) GesL, S. 99.

13) Ges.Phil., S. 23, und HwbStW, a.a.O., S. 458

III. DIE WICHTIGSTEN SÄTZE DES UNIVERSALISMUS

1.) Das Ganze

Die Grundidee des Universalismus ist, daß alle Geistigkeit nur möglich ist in Gezweigung, in Gemeinschaft. Die Gesellschaft, das Ganze, ist für den Universalismus (oder auch "Ganzheitslehre oder Allheitslehre, auch Einheitslehre und Ganztum im Gegensatz zum Einzeltum")¹⁴⁾ daher die ursprüngliche Wirklichkeit, von der sich alles ableitet: "es liegt daher die primäre Wirklichkeit ... im Ganzen. So ergeben sich zwei Merkmale: a) das Ganze, die Gesellschaft, ist die eigentliche Wirklichkeit, und b) das Ganze ist das Primäre (begrifflich Erste)".¹⁵⁾ Die Gesellschaft ihrerseits ist eine Überindividuelle geistige und handelnde Ganzheit und als solche das Ursprüngliche, das logisch-wesenhaft Erste. - In der "Gesellschaftsphilosophie"¹⁶⁾ schreibt Spann: "Die 'Gesellschaft' ist Ganzheit, ist daher eine eigene Realität. Die Realität der 'Gesellschaft' liegt demnach nicht in der Summierung der Einzelnen (wie beim Individualismus) und somit überhaupt nicht primär im Einzelnen als solchem, sondern sie liegt in jener eigenartigen Daseinsweise des menschlichen Geistes, die in dessen geistiger Gegenseitigkeit und wesenhafter Verbundenheit mit dem anderen Geiste, mit dem anderen Menschen gegeben ist: in der Gemeinschaft." ... "Der Universalismus geht von dem Begriff der Gesellschaft als einer geistigen Ganzheit aus, deren geistige Glieder (Organe) bloß die Einzelnen sind. Indem nun nach universalistischer Ansicht Kern und Angelpunkt des menschlichen Zusammenlebens in der geistigen Gemeinschaft oder 'Gezweigung' (infolge der Gegenseitigkeit mindestens zweier) liegt, wird das Wachsen und Werden, das die Menschen aneinander erfahren, eine eigene,

14) GesL, S. 99

15) ebd. S. 100

16) Ges.Phil., S. 20

eine selbständige Erscheinung, und zwar die Uerscheinung der Gesellschaft.

Als wichtigste Form der universalistischen Gesellschaftsauffassung ist die organische Lehre von Gesellschaft und Staat anzusehen; sie ist richtig, wenn sie den Organismus nicht kausal mechanisch, physikalisch-chemisch auffaßt. Die vollkommenste Auffassung des Universalismus ist sowohl in staatlicher wie in wirtschaftlicher Hinsicht die körperschaftliche, im weitesten Sinne des Wortes auch ständische, zu nennen.¹⁷⁾

2.) Der Einzelne

Der Begriff des Einzelnen ergibt sich daraus, daß nach universalistischer Auffassung der Mensch überhaupt erst in und durch Gemeinschaft wird; "er ist vor Eingehen in diese nur eine bloße Möglichkeit; erst in geistiger Gemeinschaft bringt er seine Individualität und seine sittliche Wesenheit zur Entfaltung ... der Einzelne wird nur in Gezweigung." - Der Einzelne als solcher ist "nur etwas, das sein kann, nur etwas der Möglichkeit nach Seiendes, nur ein Schlummerndes, nur Fähigkeit, etwas Potentielles. Wirklich wird dieses Mögliche, Fähige erst durch Gemeinschaft."¹⁸⁾ Spann sagt daher: "Der Einzelne ist nach ganzheitlicher Auffassung nicht Für-sich-Bestehen, sondern Mit-Bestehen, Mit-Sein (geistig verstanden). Nur im Zusammenbestehen mit anderen bestehe ich selber."¹⁹⁾

Folgende Sätze können als Erläuterung dienen: "Das Geistige jedes Menschen, der Kern und das Wesenhafte seiner Individualität, besteht nur in und durch Gezweigung."²⁰⁾ - Den menschlichen Geist sehen wir "nicht als einen selbstwüchsigen, sondern ... stets als erweckten, angeregten,

17) Ges.Phil, S. 22

18) GesL, S. 21, und: Der Wahre Staat, S. 43

19) GesL, S. 116, Verweis: Der wahre Staat, S. 42 ff.

20) GesL, S. 101/102

angefachten, angezündeten, als lumen de lumine; und der andere Geist erschien als die anzündende Fackel, als das strahlende Licht der Finsternis, als der Geburtshelfer für das Werden des eigenen Geistes."²¹⁾ "Das heißt: Der menschliche Geist hat nicht Einzelheit, sondern Gezweigung zur Daseinsform. Ohne Gezweigung, ohne Sein im Andern kann der menschliche Geist ebensowenig ein Selbst sein, ebensowenig leben und werden, wie man ohne Wind segeln, wie man im luftleeren Raum fliegen kann."²²⁾ Spanns Auffassung kommt in den Formeln zum Ausdruck: "Geistiges Sein und Leben heißt: Selbstsein durch Sein im andern."²³⁾ Das Sein des Einzelnen beruht auf "Schöpfung der Glieder in der Gezweigung", im "gegenseitigen Sich-Erschaffen".²⁴⁾

Daraus folgert Spann: Die Menschen verkehren "geistig im strengsten Sinne des Wortes miteinander nicht als mit Einzelnen, sondern notwendig nur als mit Gliedern ihrer Ganzheit; das heißt aber weiter: nur mittelbar miteinander, nur durch die Ganzheit hindurch."²⁵⁾ Das Gliedhafte begründet den Bestand des Einzelnen.

Im Verhältnis zum Individualismus sagt Spann: "Nun ist der Einzelne nicht mehr selbstgeschaffen (autark), steht nicht mehr ausschließlich und gänzlich auf dem Boden seiner Ichheit; der Einzelne ist gleichsam nur als Bestandteil, als Glied des Ganzen wirklich vorhanden, er ist daher das Abgeleitete."²⁶⁾

3.) Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen

Die Grundüberlegung lautet: Wenn alles Geistige, das in mir ist, nur als Teil eines Gesamtgeistigen, als Gemeinschaftsbestandteil da ist, dann ist Gemeinschaft zugleich für den Einzelnen etwas Lebenswesentliches.²⁷⁾ Der Univer-

21) GesL, S. 113

22) ebd. S. 114

23) ebd. S. 115

24) ebd. S. 137

25) ebd.

26) ebd. S. 100

27) Der wahre Staat, S. 46 f.

salismus lehrt jedoch nicht - etwa in Umkehrung des Individualismus - die "Nichtigkeit des Einzelnen, wonach die Gesellschaft alles und der Einzelne nichts wäre".²⁸⁾ Vielmehr behält der Einzelne grundsätzlich "auch für das universalistische Denken seinen unverlierbaren inneren Wert und auch seine sittliche Selbstbestimmung".²⁹⁾ Die sittliche Autonomie der Selbstbestimmung ist nämlich nicht identisch mit geistiger Selbstwüchsigkeit. Außerdem ist "eigenartiges Individuum" nicht mit "autarkem Individuum" gleichzusetzen. "Die Würde des Einzelnen braucht beim Universalismus nicht geringer zu sein als beim Individualismus."³⁰⁾ Der Universalismus anerkennt "das gliedhafte Eigenleben des Einzelnen (die 'vita propria' des Gliedes)", ja, es wird vom Begriffe der Ganzheit her geradezu gefordert. "Denn nur durch höchste Eigenlebendigkeit des Einzelnen wird auch die Ganzheit aufs höchste verwirklicht."³¹⁾ "Das Wesentliche des Universalismus ist, daß er den einzelnen Menschen in seiner Geistigkeit nicht als in sich beruhend und selbstbestimmt auffaßt, sondern gliedhaft; und das heißt, daß er in der geistigen Gegenseitigkeit der Individuen untereinander das eigentlich schöpferische, belebende Prinzip der Einzelnen erkennt."³²⁾

Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft ist ein durch und durch sittliches, weil die Ganzheit seine eigene geistige Wirklichkeit, sein höheres, objektives Selbst ist.³³⁾

Spann räumt dem Einzelnen auch in zweierlei Hinsicht nach außen hin eine gewisse Selbständigkeit und Freibeweglichkeit in geistiger Beziehung ein: a) "Er kann beliebig die Gemeinschaft und Verbände wechseln." Dabei ist zwar "klar, daß der Einzelne als Glied einer Gemeinschaft geistig

28) GesL, S. 99

29) GesPhil, S. 19

30) GesL, S. 99

31) ebd. S. 118

32) GesPhil, S. 20

33) HwbStW, a.a.O. S. 45

keine Selbstwüchsigkeit hat, sondern nur und schlechthin Glied, Teil derselben ist!"³⁴⁾

"Aber solchen Gemeinschaften gegenüber, deren geistiges Glied der Einzelne nicht ist, benimmt er sich als selbstständiges Subjekt."³⁵⁾ b) "Der Einzelne darf nicht so angesehen werden, als ob all sein Geistiges ganz unmittelbar in jener Gemeinschaft erzeugt würde, der er angehört. ... Die Auferweckung und Fortbildung des individuellen Geistes erfolgt vielmehr außer durch die unmittelbare Gemeinschaft der schon vorhandenen geistigen Inhalte noch durch das, was ich die innere Entsprechung der geistigen Inhalte untereinander, der Begriffe, der Tugenden und Handlungen nennen möchte."³⁶⁾

4.) "Kinetischer" Universalismus

Spann nennt seinen Universalismus "kinetisch", weil er die lebendige Entwicklung jeder Ganzheit in ihren Begriff mit aufzunehmen vermag (im Gegensatz zur Ideenlehre Platons). "Ganzheit ist nie als etwas Fertiges, sondern als immer im Fluß Befindliches zu erfassen, als etwas, das sich im Werdegang erst selber schafft, eine lautere Bewegung, ein Übersäumendes ist, das jede fertige Gestalt in jedem Augenblick überschreitet; das, wenn es nicht mehr Bewegung wäre, auch nicht mehr sein könnte."³⁷⁾

5.) Vier tragende Begriffe

Vier tragende Begriffe kennzeichnen die Lehre Spanns: Ganzheit, Ausgliederung bzw. Gezweigung, Rückverbundenheit und Umgliederung.

Aus der umfassenden Ganzheit des objektiven Geistes, die vorgegeben ist, gehen in unablässiger "Ausgliederung" al-

34) GesL, S. 127

35) ebd. S. 128

36) ebd. S. 129

37) ebd. S. 151; Der wahre Staat, S. 33

le Ganzheiten niederer Ordnung (Teilganzheiten) von oben nach unten hervor, die organisatorisch als Stand verfertigt sind (der Staat als Hochstand). - Ausgliederung gilt aber auch für die Geistigkeit der Menschen: der objektive Geist wird erst in der Gemeinschaft, in der "Gezweigung" zum subjektiven Geist, d.h. im Erwecktwerden, durch Entzündung in der Gemeinschaft. Daraus ergibt sich: Der menschliche Geist ist ichförmig, aber er entsteht und besteht nur gliedhaft in der Gesellschaft. "Der menschliche Geist ist nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich."³⁸⁾ Mit anderen Worten: Die ichförmige Geistigkeit des Menschen vermag nur als Glied einer Gezweigung, einer Ganzheit, wirklich zu werden.³⁹⁾

Oder wieder anders ausgedrückt: "Der subjektive Geist gelangt in geistiger Gegenseitigkeit, das ist in Gezweigung, zur Entfaltung; aber was sich in ihm entfaltet, sind die für alle gültigen Inhalte: die Inhalte des Gesamtgeistes oder objektiven Geistes. Der objektive Geist gliedert sich aber nicht unvermittelt von der allgemeinen Ganzheit (dem Gesamtgeiste) zum einzelnen Menschen (dem einzelnen Gliede) aus, sondern nach einer bestimmten Ordnung", nach einer Ausgliederungsordnung, nämlich nach 'Teilinhalten' oder 'Sachgehalten' (z.B. Wissenschaft, Kunst, Religion), ferner nach Stufen und Wesensvorrängen.⁴⁰⁾

Die Auffassung Spanns von Erwecktwerden und Erwecken der Geistigkeit des Menschen in der Gemeinschaft wird in immer neuen Formulierungen zum Ausdruck gebracht, wie dieser: "Dem Universalismus ist gerade und einzig der geistige Zusammenhang der Einzelnen der Quellpunkt alles geistigen Lebens. Die äußere Hilfeerteilung der Menschen ist ihm dagegen nur eine abgeleitete und eben äußerliche Erscheinungsform des Lebens, daher auch der Gesellschaft.

38) GesL, S. 115. - Spann, Philosophenspiegel, S. 14, verweist auf den Hegelschen Ausdruck: "Lehre vom objektiven Geist".

39) GesL, S. 115; vgl. S. 118

40) Ges.Phil. S. 117 ff, dort: Über die geistigen Teilinhalte der Gesellschaft und ihre Vorrangverhältnisse.

Das wahre Wesen der Gesellschaft liegt ihm in der geistigen Kräfteschöpfung, die im Miteinander, in der geistigen Gegenseitigkeit der Menschen gegeben ist."⁴¹⁾

Das fertig Ausgegliederte ist nicht selbständig, sondern bleibt in der Ganzheit verwurzelt, mit ihr rückverbunden, "so daß die Ganzheit auf dem Grunde jedes Gliedes bei sich selbst, als ein Unausgegliedertes verharret. Wir nennen dieses Enthaltenbleiben der Glieder im Grunde oder ihre Einwurzelung und Geborgenheit bei aller ihrer Herausgesetztheit kurz die Rückverbindung."⁴²⁾ Rückverbundenheit tritt an die Stelle der Teilnahme.⁴³⁾

Die Umgliederung des Ganzen schließlich (gegen mechanische "Entwicklung" und mechanischen "Ablauf") ist die Weise der Ausgliederung des Ganzen in der Zeit als Gründung und Entfaltung. Sie bildet das kinetische Moment.⁴⁴⁾

6.) Das Baugesetz

Das Baugesetz des Universalismus ist nicht wie beim Individualismus die Freiheit, sondern die Gerechtigkeit, und zwar die objektive, die sogenannte austeilende Gerechtigkeit mit der Formel: suum cuique.⁴⁵⁾ Freiheit kann nur als ein Gewährenlassen der Kräfte in gemeinschaftsmäßiger Selbsterziehung, als ein Begriff harmonischer Ausbildung des Menschen Bedeutung haben; während universalistisch gesehen meine Freiheit nur dadurch möglich ist, "daß ein an-

41) ebd. Nach W. Heinrich, Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft, S. 3 ff., bes. 30 ff., ist gerade der Begriff der Ausgliederung der tragende für alle Einzelwissenschaften und deshalb von größter kultureller und wissenschaftlicher Bedeutung; er ist der Zauberschlüssel, der die Fülle der Wirklichkeit zu erschließen vermag.

42) KatL, S. 94; vgl. dort S. 232 ff., S. 242 (Urweise oder Urkategorie der Rückverbindung).

43) KatL, S. 397

44) KatL, S. 197 ff. Nach Heinrich bietet die Umgliederung die tiefste Begründung für den dynamischen Charakter der neuen Weltansicht in der Gesellschaft.

45) GesL, S. 155 u. S. 162. Die Gleichheit ist kein universalistischer Begriff. Vgl. auch HwbStW, a.a.O., S. 457.

derer ist und daß eine andere Freiheit ist", stellt im individualistischen Sinne Freiheit "das Höchstmaß des Fürsichseins, das Nichtgestörtsein des Einzelnen" dar.⁴⁶⁾

7.) Die Idee des Ständestaates

Von der Ganzheitsidee und der Gegenseitigkeitsidee aus kommt Spann zu der Idee vom Ständestaat. "Der Ständestaat ist der vollkommenste politische Ausdruck der universalistischen Gesellschaftsauffassung."⁴⁷⁾ Die Geschichte kennt in Wirklichkeit nur ständisch gegliederte Staaten; die Verwischung der Stände durch die Demokratie (in der Politik) und durch den Kapitalismus (in der Wirtschaft) ist niemals wirklich gelungen.⁴⁸⁾

Einer unter den handelnden Ständen, der Höchststand, ist der Staat. Die Stellung des Staates ist dezentralistisch und föderalistisch.⁴⁹⁾

8.) Universalismus contra Individualismus und Sozialismus

Das Anliegen Spanns ist, mit seinem Universalismus den Individualismus und den Empirismus zu widerlegen. Im Vorwort zur 2. Auflage der "Gesellschaftslehre" schreibt er: "Der Hauptgegenstand des Buches war mir stets der Gegensatz von Universalismus und Individualismus." Im Geleitwort zum "Schöpfungsgang des Geistes"⁵⁰⁾ stellt er das

46) GesL, S. 158/159

47) Der wahre Staat, S. 207; systematische Gliederung der Stände; ebs. S. 210 f.; Zusammenfassung ebd. S. 220.

48) ebd., S. 242 ff.

49) GesL, S. 501 ff.; die ständische Ordnung bildete den Gegenstand jenes, von uns früher vermerkten Streites, der durch Spanns Artikel in der "Schöneren Zukunft" entfesselt wurde. Die Idee der ständischen Ordnung hat durch die Enzyklika QA eine unerwartete Aktualität erhalten. Nell-Breuning hat sich in den "Stimmen der Zeit" (Heft V, Mai 1971, S. 292) darüber geäußert, welche Bewandnis es damit hatte.

50) S. 3, Gesamtausgabe

"Über-Dir" (als metaphysische Grundlage) der universalistischen Gesellschaftslehre als "Zauberwort" heraus und bemerkt: "Die Philosophie, die dieses Zauberwort spricht, die das 'Über-Dir' zeigt, ist der Idealismus; die Gesellschaftslehre, die es spricht, ist der Universalismus." - Dem steht das "Aus-Dir-Allein" entgegen. "Die Philosophie, die dieses schwarze Zauberwort spricht, die das Aus-Dir-Allein vorspiegelt, ist der Empirismus; die Gesellschaftslehre, die es spricht, der Individualismus."

Die universalistische Auffassung richtet sich aber ebenso entschieden gegen den Sozialismus. Die klassenlose Gesellschaft, d.h. "eine homogene, standlose Gesellschaft, ... wäre wider die Natur der Gesellschaft."⁵¹⁾ Spann spricht von "Verwirtschaftlichung des gesellschaftlichen Lebens". "Alles dreht sich nur um die Achse der Wirtschaft ... Diese Lehre ist die größte, allgemeinste und zugleich die unglücklichste, die beklagenswerteste Wirkung des Marxismus."⁵²⁾ Der Marxismus habe mehr die Gemeinsamkeit des wirtschaftlichen Handelns als die geistige Seite im Auge und sei "infolgedessen eine materialistische und mechanistische Entartung des Universalismus".⁵³⁾

51) GesL, S. 237; ferner: Kritik des Marxismus, in: Der wahre Staat, S. 126 ff.

52) Der wahre Staat, S. 154

53) GesPhil, S. 23

IV. KRITIK UND STELLUNGNAHME

1.) Die wissenschaftliche Methode Spanns

Der Universalismus geht in der wissenschaftlichen Methode eigene Wege; sie entfernt sich weit von der traditionellen Seinsphilosophie, die wir bei der kirchlichen Soziallehre, der katholischen Sozialtheologie und beim Solidarismus kennengelernt haben. Die realistisch eingestellte Seinsphilosophie hat die ganze Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens, Einzelmensch und Gemeinschaft sowie ihr Verhältnis, zum Gegenstand ihrer Erfahrung und ihres Denkens. Spann dagegen wählt einen apriorischen Denkansatz, und zwar einseitig beim Ganzen. Welty⁵⁴⁾ charakterisiert den Unterschied der Spannschen Methode zur traditionellen Seinsphilosophie treffend folgendermaßen: "Dem aposteriorischen Realismus der Seinsphilosophie setzt Spann einen klaren apriorischen Idealismus entgegen;" unter Berufung auf Wewe sieht er die metaphysische Grundlage des kinetischen Universalismus in der "Gleichsetzung von logischer und ontologischer (besser: ontischer) Ordnung, von Idee und Wirklichkeit, von Allgemeinem und Besonderem".⁵⁵⁾

54) Gem., S. 361. Spann freilich behauptet, die Entscheidung zwischen Individualismus und Universalismus leite sich "rein analytisch" aus den gesellschaftlichen Gegebenheiten her.

55) Nach Spann (Schöpfungsgang, S. 13 ff.) beginnt auch die idealistische Philosophie mit der Seinslehre (nicht mit der Erkenntnislehre), und zwar ging es in der alten idealistischen Philosophie um das sog. über-subjektive, objektive oder ontologische Sein (das auch unabhängig vom Denkenden besteht). Das Denken ist aber das vornehmste, der denkende Geist das führende Seiende; die Denklehre oder Logik enthält die Wesensbestimmungen des Seins, sie ist zugleich auch Seinslehre oder Ontologie. Später kehrt im deutschen Idealismus die übersubjektive Auffassung des Seins zurück. - Josef Lob (Betreuer der Neuauflage der "Gesellschaftsphilosophie") weist im Nachwort, S. 311, darauf hin, daß dem Naturrecht in der 2. Auflage das Eigenschaftswort "individualistisch" vorgesetzt werde. Dadurch werde zum Ausdruck gebracht, daß Spann nunmehr ein anderes NR, etwa das der Scholastik, gelten lasse (neben dem universalistischen, vgl. GesL, S. 578).

Hieraus ergibt sich insbesondere eine Verschiedenheit zum Solidarismus: seine Vertreter, die zu den schärfsten Kritikern Spanns gehören, unterscheiden sich vom Universalismus zunächst in der Verfahrensweise, und zwar hauptsächlich darin, daß der Solidarismus teleologisch verfährt, also von der Zweckbetrachtung ausgeht, während der Universalismus sich des ganzheitlichen Verfahrens⁵⁶⁾ bedient. Sie⁵⁷⁾ machen dem Universalismus zum Vorwurf, daß Spann sich in bewußten und gewollten Gegensatz zur scholastischen Metaphysik stellt; während er seine Lehre auf einen einzelnen Satz des Aristoteles gründe, verwerfe er die aristotelischen Kategorien und ersetze sie durch eine Kategorienlehre im Sinne des "sogenannten deutschen Idealismus" (die Ganzheit sollte z.B. Wirkursache und Zweck ersetzen); den scholastischen Seinsbegriff weise er als "etwas Leeres" zurück. Mit Nell-Breuning⁵⁸⁾ wird man zugeben müssen, daß die methodische Verschiedenheit nicht zwangsläufig zu unüberbrückbaren Gegensätzen der beiden Systeme führen muß, wenngleich Methodenfragen nicht selten zugleich systembildende Grundsatzfragen sind. Auf alle Fälle ist es aber so, daß es dem Universalismus mit der Ablehnung des teleologischen Grundcharakters der Zweckbetrachtung an einem seinshaften Unterscheidungsmerkmal, was echte Gesellschaftsgebilde sind, fehlt (dieses Unterscheidungsmerkmal ist nach der teleologischen Gesellschaftsbetrachtung der Scholastik der naturgegebene oder frei gewählte Zweck der Gesellschaftsgebilde), aber auch an einem tragendem Ordnungsgedanken, denn das Gemeinwohl ist als oberstes Ordnungsprinzip der Gesellschaft ent-

56) Vgl. Spann, GesL, S. 7, 57: Nicht mechanische Ursächlichkeit, sondern Sinnzusammenhang, d.i. "Ganzheitszusammenhang", bestimmen das Verfahren: daher Kategorienlehre der Ganzheiten. Ferner: Philosophenspiegel, S. 189: Nicht der Zweckbegriff, sondern die Begriffe der sinnvollen Ausgliederung und Rückverbundenheit bestimmen das Gefüge der Welt, während der Zweck erst als Abgeleitetes erscheint, d.h. aus den Gliedern des Ganzen begriffen wird. Vgl. HwbStW, a.a.O., S. 459: In der Gesellschaft gibt es keine Ursachen, sondern nur Gültigkeiten, Rangfolgen, sinnvolle Gliederungen.

57) Besonders Nell-Breuning: Das Neue Reich Nr. 38, S. 749

58) ebd. Nr. 36 S. 709

thront. Nell-Breuning weist darauf hin, daß sich aus den Aufgaben der klassischen Lehre der vier causae auch die Ineinssetzung von ordo intentionis und executionis ergebe.⁵⁹⁾ - Darüber hinaus sei daran erinnert, daß die scholastische Seinsphilosophie zur christlichen Glaubenslehre eine besondere Offenheit hat (und vom christlichen Glauben und der katholischen Theologie nicht wegzudenken ist)⁶⁰⁾, die die idealistische Philosophie nicht beanspruchen kann und nicht beansprucht.

Karl Pawek⁶¹⁾ kommt zu dem Ergebnis, daß die Spannische Lehre "mit den letzten Zielen der scholastischen Philosophie" vereinbar sei. Der Unterschied besteht nach Pawek darin, daß die Scholastik das "abstraktive Verfahren" anwendet und mit dem Mittel der fortschreitenden Abstraktion ihren metaphysischen Bau errichtet, während Spanns methodischer Begriff die Ganzheit ist. Spann gehe sinnbegründend, nicht abstraktiv vor und gelange demgemäß nicht zu einem abstrakten Sein, sondern zu umfassender Realität, zum realen Sein. Man müsse durch den - durch die Veränderung der Verhältnisse bedingten - Wechsel der Methodologie hindurch auf die Ursprache der philosophischen Urgedanken zurückgehen, eine Übersetzung vornehmen, und das Resultat sei: eine methodische Grundverschiedenheit zwischen Spann und der Scholastik, bei einer Übereinstimmung in der metaphysischen Wahrheit. Man brauche nämlich nur die Aufstellungen Spanns, die - auf das abstrakte Sein angewendet - unmöglich wären, auf die Realität beziehen, um die völlige Übereinstimmung mit der Scholastik festzustellen.

Mit dieser Auffassung dürfte Pawek alleinstehen. Andere Autoren wie z.B. Schuster⁶²⁾ sind zwar der Meinung, daß

59) Das Neue Reich, Nr. 38, S. 710, und WbP, H. V, Sp. 462. Dazu Schasching, Universalismus, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 1141.

60) Welty, Gem., S. 53; Wir verweisen auch auf unsere früheren Ausführungen über Thomas v. Aquin, daß dessen System in hervorragender Weise dem Glaubensgut der katholischen Kirche entsprach.

61) a.a.O., S. 936

62) Soziallehre, S. 89

sich manche Aufstellungen der idealistischen Gesellschaftsauffassung oder wenigstens ihre Tendenz in die teleologische Gesellschaftsauffassung der Scholastik einfügen lassen. Welty⁶³⁾ dürfte das Richtige treffen: "Spann spricht weder dem Aquinaten nach, noch erklärt er ihn, noch führt er ihn fort. Gemeinsamkeiten mit Thomas liegen vor. Aber die Voraussetzungen und Grundideen divergieren bis zu unmittelbaren Gegensätzen." Schasching⁶⁴⁾ schließlich urteilt: Im sozialwissenschaftlichen Denken habe Spann durch seinen sozialphilosophischen Ansatz, die Dogmatisierung des Ganzheitsbegriffs und das Außerachtlassen der Zweckbetrachtung von unten her eine Krise heraufbeschworen. "Dieser soziologische Emanatismus reduziert die Gesellschaft auf ein geschichtsloses System und ein formalistisches Schema."

Wichtiger als der Grad der Übereinstimmung mit der Scholastik in den methodischen Fragen scheint uns die Abweichung von der traditionellen katholischen Soziallehre in den Ergebnissen, auf die wir gleich zu sprechen kommen.

2.) Der Ansatzpunkt

Der Ansatzpunkt für jede Gesellschaftslehre und jedes sozialphilosophische System liegt zwangsläufig bei den beiden Gegebenheiten: Einzelmensch und Gesellschaft. Es ist aber entschieden zu bestreiten, daß die beiden Ansatzpunkte sich denknotwendig ausschließen. Der Universalismus lehrt: entweder beginne man beim Individuum, dann

63) Gem., S. 345

64) Artikel "Universalismus", in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., Sp. 1143. Vgl. auch J. Messner, WbP, H. V, Sp. 462: "echter Emanatismus" unter Berufung auf H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. - Kritik am Universalismus und an den beiden Hauptvertretern des Universalismus (Adam Müller und Othmar Spann) bei Diehl, "Der Einzelne und die Gemeinschaft", S. 263 ff. Nach Diehl ist der Universalismus eine Synthese zwischen Individualismus und Kollektivismus, eine Verschmelzung individualistischer und kollektivistischer Gedankengänge (S. 251).

sei das Gesellschaftliche nur vom Individuum her zu verstehen, dann habe man den Individualismus vor sich, der als einzige Realität das Individuum kennt und zum Verständnis des Sozialen unfähig ist; oder aber beginne man bei der Gemeinschaft, beim Ganzen, von hier aus gelange man notwendig zum Universalismus, für den das Ganze das Erst- und Hauptwirkliche ist, von dem die Einzelnen abhängen, abgeleitet werden.⁶⁵⁾

Dieser angeblich kontradiktorische Gegensatz der Ausgangspunkte beruht auf einer doktrinären Behauptung. Es entspricht vielmehr der Wirklichkeit, beim Einzelnen und bei der Gemeinschaft zugleich zu beginnen bzw. vom Einzelnen als Menschen auszugehen, was gleichbedeutend ist, wenn man ihn seiner Wirklichkeit entsprechend als Einheit von Individual- und Sozialwesen, in seiner im Schöpfungsplan grundgelegten Hinordnung auf die Gemeinschaft sieht (im Gegensatz zu der individualistischen Verzerrung als verstümmeltes, autarkes Individuum). Hier zeigt sich deutlich die Verschiedenheit zwischen der traditionellen Seinsphilosophie, die als Wirklichkeitsphilosophie die wahren Sachverhalte erforscht, und der apriorisch-idealistischen Methode des Universalismus, bei der es keine echte Wirklichkeit gibt, sondern Idee, wie sie in das logische System paßt, mit Wirklichkeit gleichgesetzt wird. Übrigens, auch wenn man mit Spann das Ganze als einzigen, ausschließlichen Ausgangspunkt anerkennen wollte, so führt der Weg keineswegs denotwendig zum kinetischen Universalismus; er kann ebensogut zum kommunistischen Kollektivismus, den Spann als entarteten Universalismus bezeichnet, oder zum faschistischen Kollektivismus führen.

65) Nach Spann ist die Entscheidung über die universalistische oder individualistische Grunderklärung der Gesellschaft unvermeidlich; es ist die Kernfrage aller Gesellschaftswissenschaft, ob Individualismus oder Universalismus die Wahrheit der Geschichte sei (HwbStW, a.a.O., S. 453 und 455).

Wir können schon der Fragestellung Spanns nicht zustimmen. Denn es geht gar nicht einseitig darum, wie ich die Gesellschaft denke, auch nicht darum, wie ich das Individuum denke, sondern letztlich darum: welches ist die dem Wesen des Menschen gemäße Gesellschaftsordnung.

3.) Die Gemeinschaft als Ausgliederung des objektiven Geistes

Spann geht vom Begriff der Gesellschaft als einer Ganzheit aus. Ganzheit ist als eine Art der Einheit zu verstehen, wobei zum Begriff der Ganzheit notwendig die Teile gehören, aber eben auch ein einigendes Wesenselement, das die Teile zum Ganzen macht und über die Art der Ganzheit entscheidet. Das Einigende ist für den Universalismus der objektive Geist, das Gesamtgeistige, aus dem sich der subjektive Geist ausgliedert und dessen Teil er ist. Der Vergleich mit dem lebendigen Organismus, bei dem die Glieder nur im Ganzen bestehen, ihre Wirklichkeit nur vom Ganzen erhalten, wie die Hand im Ganzen des menschlichen Körpers ihre Wirklichkeit hat und ihren Sinn erfüllt, von ihm getrennt jeden Sinn verliert, entspricht der Auffassung des Universalismus. Man muß allerdings beachten, daß Spann von der Pneumatologie, der Lehre von der Daseinsweise des menschlichen Geistes, ausgeht und von daher das gesellschaftliche Ganze als die eigentliche und ursprüngliche Realität erscheint, von der sich alles ableitet, während der Einzelne gleichsam nur als Bestandteil, als Glied wirklich vorhanden, daher das Abgeleitete, nicht Für-sich-Sein, sondern Mit-Sein, im Zusammensein mit anderen ist. Denn die Geistlehre besagt, daß der objektive Geist oder das gesellschaftliche Über-Dir sich dem Einzelnen in der Gemeinschaft ausgliedert, daß der menschliche Geist nur als erweckter, angefachter zu verstehen ist und der anzündenden Fackel bedarf, daß alle Geistigkeit nur in Gezweigung möglich ist. Daraus erklärt sich, daß geistiges Sein "Selbstsein durch Sein im anderen" heißt, im gegen-

seitigen Sich-Erschaffen beruht, daß der Einzelne vor seinem Erwecktwerden in der Gezweigung nur Anlage, Potenz, etwas Schlummerndes ist, daß seine Würde in der Anlage liegt, indem sie im höheren Ganzen vorgesehen, vorgedacht ist⁶⁶⁾, daß der menschliche Geist zwar ichförmig, aber nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich ist. - Sind das nur Worte und Bilder oder sind diese Sätze zu verstehen, wie sie geschrieben sind? Wird also der Mensch durch die Gemeinschaft in seinem geistigen Sein konstituiert? Versteht Spann also die Gemeinschaft als Substanz und den Einzelnen als von ihr abhängiges und abgeleitetes Akzidens?

Bevor wir Stellung zu diesen Fragen nehmen, wollen wir an dieser Stelle eine Art Zwischenbilanz ziehen, Dabei stellen wir zunächst etwas durchaus Positives fest: die große Bedeutung der Gemeinschaft für die Geistigkeit des Menschen. Es ist in der Tat so, daß der Mensch seine geistige Entwicklung weithin den Einflüssen und Anregungen, Ansichten, Einsichten, Überzeugungen anderer zu verdanken hat. Durch den Austausch mit anderen vermittelt der Sprache bildet sich der menschliche Geist aus; die modernen Kommunikationsmittel wirken auf unser Denken durch Wort und Bild ein. Was unsere Vorfahren gedacht und geschrieben haben, was uns die Geschichte überliefert, prägt zu einem guten Teil unser geistiges Werden und die geistige Betätigung. Gegenüber der Scholastik wird durch Spann wirklich ein neues, tieferes Verständnis für die Gemeinschaft eröffnet, wenn er die Abhängigkeit des menschlichen Geistes von der Gemeinschaft in den Vordergrund stellt, während er die leibliche Hilfsbedürftigkeit als etwas Äußerliches, mehr Nebensächliches behandelt. Dem dürfte schon deswegen beizupflichten sein, weil die leibliche Hilfsbedürftigkeit ja auch im Tierreich,

66) HwbStW, a.a.O. S. 456

insbesondere bei der Aufzucht der Jungen, anzutreffen ist, also für den Menschen nicht typisch ist.

Es muß auch anerkannt werden, daß der Aufweis der geistigen Abhängigkeit des Menschen von der Gemeinschaft die individualistische Auffassung vom in sich fertigen, in sich abgeschlossenen, autarken Individuum überzeugend widerlegt und damit den Kern des Individualismus trifft.

Zu beachten ist allerdings, daß der Sinngehalt des Begriffs der geistigen Gemeinschaft im Verständnis Spanns in zweifacher Hinsicht von dem üblichen Begriff der Gemeinschaft (= Gesellschaft) abweicht: a) die Erweckung erfolgt durch einen anderen, der jedoch auch ein längst verstorbener Dichter oder Denker sein kann. Um welche Gemeinschaft handelt es sich und durch welche Wesensmerkmale wird sie bestimmt, wenn sich unser Geist z.B. an den Dramen Shakespeares bildet? Oder vollzieht sich Ausgliederung des objektiven Geistes auch außerhalb des Bereichs, den die Gesellschaftslehre gemeinhin als Gemeinschaft versteht? b) Gezweigung vollzieht sich vornehmlich und am eindrucksvollsten im Verhältnis von Freund zum Freund, Lehrer zum Schüler, Mutter zum Kind, also in rein personalen Beziehungen, die wir das Ich-Du-Verhältnis nannten, das von uns - der herrschenden Auffassung folgend - zwar als Baustein der Gesellschaft, nicht aber als Erscheinungsform der Gesellschaft, die ein über dieses Verhältnis hinausreichendes ist, angesehen wird.

Aber auch wenn wir die auf den Gemeinschaftsbegriff Spanns sich beziehenden Fragen hintanstellen, so bestehen doch ganz grundsätzliche Bedenken gegen die Ausgliederungslehre Spanns, nach der das Verhältnis von Mensch zu Mensch in der Gemeinschaft nicht das der Hilfeleistung und Ergänzung, sondern das der gegenseitigen Erschaffung ist.⁶⁷⁾ Denn es ist weder so, daß der Mensch nur die geistige Anlage in sich trägt und ein anderer Geist ihm die Ideen in Gezweigung vermittelt, noch ist es so, daß im

67) HwbStW, a.a.O. S. 455

menschlichen Geist fertige Ideen schlummern, die ein anderer Geist durch Erweckung aktiviert.

Der menschliche Geist besitzt vielmehr Selbstbezogenheit, wird durch Selbstverwirklichung gekennzeichnet. Welty⁶⁸⁾ weist auf Thomas hin, der die Allseitigkeit des geistigen Aufeinanderangewiesenseins, das ungemein starke Ausmaß der gegenseitigen Abhängigkeit vollauf erkenne und würdige, aber ein Grundgesetz feststelle, das durch die Tatsachen bestätigt sei, daß nämlich alles geistige Empfangen und Nehmen aus und in der Aktivität des empfangenden Geistes wirksam werde und dadurch die geistige Gegenseitigkeit stark einzuschränken sei. Wörtlich fährt Welty fort: "Das ontische Erste und Ausschlaggebende beim geistigen Erkennen ist nicht das Zutragen, sondern das Erfassen des Inhalts, nicht das Erwecktwerden, sondern das Sich-selbsterwecken. Geburtshilfe ja, aber nicht Erschaffen in der Gemeinschaft. Seine Ursprünge liegen in der Intimität jedes einzelnen Geistes, mag auch die Veranlassung von aussen kommen. Geistiges Empfangen ist selbsttätiges, selbstmächtiges Finden, allerdings vorbereitet, erleichtert und meist erst ermöglicht durch eine gewisse Vorwegnahme und starke Verdeutlichung des Gedankenganges."

Es zeigt sich hier eine grundlegende Verschiedenheit des Universalismus vom christlichen Personbegriff, zu dem die geistige Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung notwendig gehört.

Daran ändert nichts, daß die Gezweigung nach Spann durch Eigentätigkeit und Eigenleben des Gliedes vor sich geht. Entscheidend ist, daß dieses Eigenleben und diese Eigentätigkeit von Spann in die Rolle des Gliedes verwiesen wird. - Was Spann über die geistige Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft sagt, das kann - dem äußeren Anschein nach - allenfalls vom heranwachsenden Menschen gelten, nicht aber vom Erwachsenen, den eigenes schöpferisches Denken - in Empfangen und Geben innerhalb der Ge-

68) Gem., S. 358 f.

meinschaft - auszeichnet. Aber auch bei dem in Aus-Bildung befindlichen jungen Menschen ist der Werdegang der geistigen Reife nicht der der Erschaffung durch andere im Sinne Spanns, sondern der der Selbsterschaffung mit Hilfe anderer.

Die Ausgliederungslehre ist nicht nur auf die geistige Erschaffung des Menschen anzuwenden, vielmehr behauptet der Universalismus, "daß kein Gedanke, kein Gefühl, kein Begehren, keine seelische und geistige Regung, welcher Art immer, im Einzelnen entstehen und bestehen kann, ohne von einem anderen mit-empunden, mit-gedacht, mit-ge-wollt, mit-gefühlt, ohne geliebt oder wenigstens gehaßt, gebilligt oder wenigstens verurteilt zu werden.⁶⁹⁾ Die Lehre Spanns von der Fremd-Erweckung soll also nicht nur für das Erkennen, sondern auch für das Wollen und Streben des Menschen gelten. Wir sind der Meinung Weltys⁷⁰⁾, daß Gezweiung im Sinne Spanns auf das menschliche Wollen noch viel weniger anwendbar erscheint als auf das Erkennen.

4.) Verhältnis Einzelmensch - Gemeinschaft

Wir kommen auf das Verhältnis Einzelmensch - Gemeinschaft zurück.

Da nach Auffassung des Universalismus geistige Gemeinschaft oder Ganzheit Grund und Wesen aller gesellschaftlichen Erscheinungen ausmacht, das Ganze die eigentliche und ursprüngliche Wirklichkeit ist, während der Einzelne werdend und seiend seine ganze geistige Wirklichkeit vom Ganzen empfängt und ableitet, der menschliche Geist nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich ist, nur gliedhaft in der Gesellschaft "entsteht und besteht", der Einzelne "gleichsam nur als Bestandteil, als Glied des Ganzen wirklich vorhanden" ist, seine geistige Wirklich-

69) HwbStW, a.a.O. S. 455

70) Gem., S. 359 f.

keit (als die des Gezweiten) in die Gliedfunktion verwiesen wird, ist doch der Schluß unausweichlich, daß die Gewichte auf Kosten der Einzelnen zur Gemeinschaft verlagert sind, der Gemeinschaft Prävalenz, wenn nicht gar die einzige Wirklichkeit zukommt.

Wie kann Spann da behaupten, daß im Universalismus Individualität und Würde des Einzelnen unangetastet bleiben? Er verweist auf die *vita propria*, die darin besteht, daß die Gezweigung in der Gemeinschaft mit eigener Anstrengung des Gezweiten (also nicht als Objekt) geschieht und der Einzelne seine sittliche Autonomie behält. Aber was ist das für eine Würde, die in der Anlage des Einzelnen begründet ist, die darin besteht, daß er im höheren Ganzen vorgesehen, vorgedacht ist?⁷¹⁾ Was bedeutet sein Eigenleben, dassich im Gliedhaften erschöpft? Hier ist die Frage aufzuwerfen: Besteht eine Parallele zu der scholastischen Unterscheidung zwischen dem Menschsein und dem Bürgersein des Einzelnen, die damit begründet wird, daß der Staat für das Bürgersein, nicht aber für das Menschsein wesenskonstitutiv sei und zu der Folgerung führt, daß der Mensch in seinem politischen Sein nach dem Staat, in seinem Menschsein aber vor dem Staat sei? Diese Unterscheidung, die für die Scholastik hochbedeutsam ist, weil sie den Absprung von der aristotelischen Ganzheitsauffassung ermöglicht, kann von Spann nicht gemeint sein, da die *vita propria* im Gliedhaften verharret. (Ubrigens kann diese scholastische Lehre wohl nicht mehr unbesehen hingenommen werden, weil eine Spaltung in Menschsein und Bürgersein der Auffassung vom Menschen als ungeteilter und unteilbarer Einheit widerspricht und zudem in der praktischen Auswirkung - eine Erfahrung der jüngsten Vergangenheit - die Gefahr der politischen Abstinenz der Einzelnen gegenüber dem öffentlichen Leben in sich birgt und damit der Forderung der Gemeinschaftsverbundenheit und Mitverantwortlichkeit für das Ganze zuwiderläuft.) Wenn Pawek mit

⁷¹⁾ Die Zitate sind hauptsächlich dem Artikel Spanns über "Universalismus" in HwbStW, a.a.O., entnommen.

seiner Ansicht, daß zwischen Spann und der scholastischen Philosophie zwar eine methodische Grundverschiedenheit, in den Ergebnissen aber eine völlige Übereinstimmung herrsche, recht hätte, dann wäre seine Haltung gegenüber dem Solidarismus, den er ja nicht nur als methodischen Mischmasch, sondern im Ergebnis als klaren Individualismus bekämpft hat, nicht verständlich. Dies ist doch ein Beweis dafür, daß er die Gewichte im Verhältnis Einzelmensch - Gemeinschaft anders verteilt, nämlich zugunsten des Ganzen.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß nach der Lehre des Universalismus das Ganze die Glieder überragt, die geistige Gemeinschaft die eigentliche und ursprüngliche Realität ist. Demgegenüber sind die Einzelnen die Abgeleiteten; als solche besitzen sie zwar ihre *vita propria*, aber eben nur als Glieder. Spanns Auffassung von der gegenseitigen Erschaffung der Glieder in der Gemeinschaft steht mit der Auffassung von der Selbsterschaffung des Menschen in der Gemeinschaft in Widerspruch und hat keinen Raum für den christlichen Personbegriff.

Die Frage, ob neben der eigentlichen und ursprünglichen Wirklichkeit der Gemeinschaft auch den Einzelnen als Abgeleiteten Wirklichkeit zukommt, lassen wir offen; auf alle Fälle kann diese Wirklichkeit nur eine gliedhafte, also nachgeordnete sein. Es ist zuzugeben, daß das Verständnis der idealistischen Gesellschaftslehre Spanns, die auf seiner Lehre vom Geist (Pneumatologie) beruht und sich der ganzheitlichen Methode mit einer eigenen Kategorienlehre (Lehre von den Urweisen des Seins) bedient, also die Zweckbetrachtung ablehnt und auf eine Gleichsetzung von Idee und Wirklichkeit hinausläuft, für einen Vergleich mit andersartigem methodischem Vorgehen besondere Schwierigkeiten bereitet.⁷²⁾

72) s. S. 180

Ohne die Einflüsse der Romantik und des deutschen Idealismus kann die Lehre Spanns nicht verstanden werden. Die deutsche Romantik hat in Reaktion gegen den Rationalismus der Aufklärung und gegen den Individualismus, die in der Gesellschaft nur einen Zweckverband, eine utilitaristische Einrichtung für die Interessen der Individuen sahen, die "Gemeinschaft" mit einer besonderen Gloriole umgeben und mythisch übersteigert. Bei ihr hat auch der Begriff der "Ganzheit" eine besondere Rolle gespielt. Solche "romantische" Überbewertung der Gemeinschaft, des Ganzen, erklärt sich aus der Kontroversstellung des Universalismus zu den Zeitströmungen, seiner apologetischen Entstehungsgeschichte.

5.) Ablehnende Stimmen und Einwendungen

Der Universalismus wird von den Vertretern des Solidarisismus wie G. Gundlach, Nell-Breuning, J. Messner - hauptsächlich wegen der einseitigen Prävalenz des Ganzen -, aber auch von K. Diehl⁷³⁾, J. Schasching⁷⁴⁾ und anderen abgelehnt. Nach Welty⁷⁵⁾ z.B. ist die Philosophie Spanns

72) (von S. 179)

Über die Ganzheit selbst hat Spann vier Hauptsätze aufgestellt: Das Ganze als solches hat kein Dasein; es wird in den Gliedern geboren; darum ist es vor den Gliedern; es geht nicht in den Gliedern unter. Zur Auslegung dieser Sätze vgl. Schuster, Soziallehre, S. 90 f. Er weist darauf hin, daß Spann "unter Ganzheit die der Realität im scholastischen Sinn vorausgehende Möglichkeit allgemeinsten Art versteht", und meint, daß die Tendenz, das real und zufällig Existierende aus einer idealen Welt der Möglichkeiten abzuleiten, an sich nicht zu verwerfen sei. - Wir begnügen uns festzustellen, daß durch diese in der "Kategorienlehre" und im "Schöpfungsgang des Geistes" entwickelten Hauptsätze nichts an der oben im Text wiedergegebenen Gesellschaftslehre Spanns und ihrer Auslegung im Verhältnis zwischen Einzelnen und Gemeinschaft geändert wird.

73) a.a.O., S. 266

74) Universalismus, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 1143.

75) Gem., S. 352 und S. 364

wesentlich Aktualitätsphilosophie nach dem Axiom: "Alles Sein ist Tätigsein, Schaffen aus Geschaffenwerden". Nach seiner Meinung hat Spann das Wesen der Gemeinschaft unrichtig bestimmt, indem er das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit zentral verschob. Pesch⁷⁶⁾ bemängelt, daß der philosophische Begriff des universale nichts Soziales enthalte.

Zu kritisieren am Universalismus ist nach unserer Meinung auch, daß er die Fragen des menschlichen Zusammenlebens nur im Verhältnis von Ganzem und Glied, von Gesellschaft (Staat) und Einzelmensch behandelt und kaum Schlüsse für die Lösung gesellschaftlicher Einzelprobleme zuläßt. Ferner muß die Frage gestellt werden, welche ethischen Bindungen für das Zusammenleben der Menschen, von der Gemeinschaft zum Einzelnen, von den Einzelnen zur Gemeinschaft und der Gemeinschaftsglieder untereinander sich aus der Lehre des Universalismus ergeben oder mit ihr in innerer Entsprechung entstehen, da ja das Einigende in den objektiven Geist verlegt wird und die Erklärung der Gemeinschaft in der Ausgliederung des objektiven Geistes liegt. Der Hinweis, daß dem gesellschaftlichen Über-Dir ein metaphysisches Über-Dir entspreche, hilft da nicht weiter.⁷⁷⁾ Schließlich muß man bemerken, daß die heutige Generation besonders argwöhnisch gegen jede Lehre ist, welche eine Steigerung der Macht des Staates bedeutet oder bedeuten könnte. Diese Einstellung beruht auf den bösen Erfahrungen der jüngsten Geschichte. Freilich kann Spann, der selbst ein Opfer der nazistischen Gewaltherrschaft war, in seinen Absichten nicht mit solchen Gewaltsystemen in Zusammenhang gebracht werden.

76) NÖ I, S. 447

77) Nach Spann ist ganzheitliches Sein kein leeres, sondern ein erfülltes, näherhin mit dem sinnvollen Inhalt der jeweiligen Ganzheit erfülltes Sein. Daraus folgert er: Das Sollen ist früher als das Sein, "es gibt nur gesolltes Sein, alle Seinswesen sind gesollte Wesen" (Spann, Kategorienlehre, S. 376 f.) "Das Sollen ist das logisch Erste (das Prius) des Seins." (GesL, S. 571 f.) Vgl. oben S. 17, Anm. 29.

6.) Antwort auf die drei Fragen Spanns

Abschließend kommen wir auf die drei Fragen Spanns zurück, die wir zu Beginn dieses Kapitels wiedergegeben haben. Wenn wir eine eigene Antwort zu geben versuchen wollen, so würde sie wie folgt lauten:

- a) Was ist das Ursprüngliche, Primäre in der menschlichen Gesellschaft, das Individuum oder das Ganze?

Antwort: Der Mensch in seiner Doppelnatur als animal individuelle et sociale.

- b) Worin liegt der Grund für die menschliche Gesellschaft?

Antwort: In der Sozialnatur des Menschen.

- c) Aus welchen Teilen besteht die Gesellschaft, nur aus Einzelnen allein oder darüber hinaus aus etwas Eigennem?

Antwort: Die Gesellschaft besteht aus den Einzelnen in ihrer Verbundenheit und Rückverbundenheit. Die Gesellschaft ist aber mehr als die Summe der Einzelnen, sie besitzt überindividuelle Wirklichkeit, sie ist jedoch keine Substanz.

V. DIE BEDEUTUNG DES UNIVERSALISMUS

Wenn nach der Bedeutung des Universalismus gefragt wird, so ist daran zu erinnern, daß Othmar Spann auf dem Höhepunkt seines Schaffens (etwa zwischen 1920 und 1930) eine beherrschende Stellung in der Gesellschaftsphilosophie eingenommen und die geistigen Strömungen jener Zeit nachhaltig beeinflußt hat. Dabei wird er als scharfer Denker und philosophischer Kopf (Schuster) - mit einer stets angriffslustigen Feder und einem glänzenden Stil - anerkannt und sein Einfluß teilweise mehr seiner überragenden Persönlichkeit als seinem universalistischen System zugeschrieben. Das heißt aber nicht, daß seinem Universalismus keine Bedeutung zukäme. Die Lehre von der geistigen Ausgliederung vermittelt zweifellos ein vertieftes Verständnis der menschlichen Sozialnatur in der Verwiesenheit des Menschen auf die Gemeinschaft, insofern seine überaus starke Abhängigkeit gerade in seiner geistigen Entwicklung, Vervollkommnung und Betätigung aufgezeigt wird. Hier liegt ein bemerkenswerter Fortschritt gegenüber der scholastischen Lehre.

Das große historische Verdienst des universalistischen Systems Spanns, das von allen Seiten, auch von seinen Gegnern, anerkannt wird, ist in seinem Kampf gegen die damaligen geistigen Strömungen des Empirismus und Positivismus und speziell gegen den Individualismus zu sehen, dessen Auffassung vom in sich fertigen, autarken Individuum Spann ad absurdum geführt hat.⁷⁸⁾ Aber selbst da, wo dem Universalismus wegen seiner Einseitigkeit in der Betonung der Ganzheit nicht gefolgt werden kann, muß ihm bestätigt werden, daß er die Frage des Verhältnisses von

78) Vgl. insbes. Pawek, *Schönere Zukunft* Nr. 40 (1932), S. 935/36. Auch Schasching: *Universalismus*, in: *StLGG*, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 1143; Nell-Breuning in: *Das Neue Reich* Nr. 36, 38, 39 (1932), S. 708 ff., 749 ff. und 769 ff.; Welty, *Gem.*, S. 351 ("eines der großen Verdienste Spanns"); J. Messner, Artikel: *Universalismus*, in: *WbP*, Sp. 461, usw.

Einzel mensch und Gemeinschaft in aller Schärfe gestellt und zu ihrer Klärung innerhalb der katholischen Soziallehre beigetragen hat. Da es sich bei dem Verhältnis Einzel mensch - Gemeinschaft um das zentrale Problem jeder Gesellschaftsphilosophie handelt, ist der Universalismus als Modell, wenn auch als einseitiges, heute noch von Bedeutung. Spann hat in einem speziellen Punkt seiner Lehre, der berufsständischen Ordnung, der traditionellen katholischen Soziallehre, die in ihr die Überwindung der Klassenspaltung erblickt, durch einen interessanten Beitrag Auftrieb gegeben. Zu höchster Aktualität ist dieses Problem der berufsständischen Ordnung durch die Enzyklika Quadragesimo Anno gelangt; heute kommt ihr kaum mehr aktuelle Bedeutung zu.

79) Vgl. dazu den Aufsatz "Octogesimo Anno" von Nell-Breuning in: Stimmen der Zeit, Heft 5 (1971), S. 289 ff.

S C H L U S S

Ein Vergleich zwischen Solidarismus und Universalismus, soweit er überhaupt möglich ist, ergibt folgendes Bild, das insbesondere in der Abgrenzung zum Individualismus und Kollektivismus deutlich wird:

Der Solidarismus erkennt sowohl den Einzelnen wie der Gemeinschaft Realität zu; die Gemeinschaft ist keine substantielle Einheit, sondern eine Ordnungseinheit, eine Einheit in gegliederter Vielheit; das eigentliche Band liegt in dem gemeinsam erstrebten Zweck, dem Gemeinwohl.

Im Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft kommt in bestimmter Hinsicht den Einzelnen, in anderer Hinsicht der Gemeinschaft Vorrang zu. Setzt man allerdings den Menschen als Geistwesen mit seiner überzeitlichen Bestimmung in Vergleich, so besitzt der Mensch die höhere Sinnerfüllung und die höhere Vollkommenheit.

Der Mensch ist Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Lebens, und zwar in seiner Einheit von Individual- und Sozialwesen; er ist nämlich seiner Natur nach vom Schöpfer der Gemeinschaft zugeordnet, auf sie hingewiesen, seiner Leibnatur und noch mehr seiner Geistnatur nach auf die Gemeinschaft angewiesen, die Gemeinschaft ist für sein volles Menschsein konstitutiv.

Damit unterscheidet sich der Solidarismus vom Individualismus, der dem Individuum alle, dem sozialen Ganzen keine Realität zuspricht. Der Individualismus sieht in der Gesellschaft lediglich eine Nutzteinrichtung zur Durchsetzung privater Interessen. Nach dem Solidarismus ist der Einzelne der Gemeinschaft durch ethische Verpflichtungen und in Gesamtverantwortung verbunden, die Gemeinschaft bringt nicht nur Vorteile und Gelegenheiten, sie verlangt auch Opfer, verpflichtet zur Mitwirkung an der Erlangung

und Förderung des Gemeinwohls. Für den Individualismus dagegen ist das Eigeninteresse Richtschnur; ethische Bindungen an die Gemeinschaft kennt er nicht. Der Solidarismus geht vom sozialgebundenen Individuum aus, der Individualismus von der verzerrten und verstümmelten Vorstellung des ungebundenen Individuums, weil er die Sozialnatur des Menschen verkennt. Sein Zentralwert ist die ungebundene Freiheit, während der Solidarismus - von der Personwürde ausgehend - ebenfalls der Freiheit ihren Platz einräumt, aber die gebundene Freiheit meint, die mit Verantwortung und Gesamthaftung korrespondiert. Sein Aufbauprinzip ist nicht die Freiheit, sondern das Solidaritätsprinzip.

Der Solidarismus unterscheidet sich auch grundlegend vom Kollektivismus, der dem Ganzen alle, dem Einzelnen keine Realität und Eigenständigkeit zuspricht. Im Solidarismus sind die Einzelnen zwar gemeinschaftsbezogen, in die Gemeinschaft verwoben, auf die Gemeinschaft angewiesen, dem Gemeinwohl verpflichtet, aber sie gehen in der Gemeinschaft nicht unter, sie werden von ihr nicht absorbiert, sie behalten ihre Personwürde als geistige, selbständige und verantwortliche Wesen.

Der Universalismus gibt der Gemeinschaft als Ganzem den Vorrang vor den Gliedern. Dies ergibt sich aus seiner Lehre vom Geist: der objektive Geist, der Gesamtgeist gliedert sich in der Gemeinschaft aus, gelangt in Zweiflung als subjektiver Geist zur Entfaltung. Das Ganze ist die eigentliche, ursprüngliche Realität, die Einzelnen sind nur Potenz und bedürfen der Erweckung in der Gemeinschaft, werden wirklich in gegenseitiger Erschaffung, sind daher die Abgeleiteten. Da die Einzelnen die Abgeleiteten sind und nur gliedhaft existieren, ist nicht eindeutig festzustellen, ob ihnen Realität zukommt, obwohl sie ihre *vita propria* besitzen und obwohl dem subjektiven Geist Ichförmigkeit zukommt, beides aber eben nur in der Gliedhaftigkeit. Auf alle Fälle liegt eine eindeutige Prävalenz beim Ganzen.

Die Geistlehre Spanns veranschaulicht die ungemein starke Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft und widerlegt überzeugend die tragende Idee des Individualismus vom in sich fertigen und autarken Individuum. (Die Lehre von der Erweckung und gegenseitigen Erschaffung des menschlichen Geistes in der Gemeinschaft kann allerdings nicht anerkannt werden.) Das Aufbauprinzip des Universalismus ist nicht die Freiheit, sondern die Gerechtigkeit.

Der Universalismus hebt sich vom Kollektivismus nicht so eindeutig ab wie etwa vom Individualismus. Zwar lehnt er den Sozialismus entschieden ab; aber ist er davor gefeit, für irgendein anders geartetes autoritäres Regime die geistigen Waffen zu liefern?

Während das einigende Band für den Solidarismus der bei den natürlichen Gesellschaftsformen vorgegebene Zweck, das Gemeinwohl ist, ist es für den Universalismus das Gesamtgeistige, der objektive Geist.

Die solidarische Verbundenheit in Bindung und Rückbindung bekundet zunächst einen Seinsverhalt (Gesamtverstrickung) und bedeutet als ethische Verpflichtung die Gemeinhaltung und Gesamtverantwortung der Einzelnen für das Ganze und umgekehrt. Insbesondere ergibt sich für den Einzelnen die Pflicht zur Mitwirkung an der Verwirklichung des Gesamtwohls, für die Gemeinschaft und ihre Organe die Verantwortung für das Gemeinwohl und damit die Pflicht, das Wohl und die Vervollkommenung der Einzelnen zu fördern. Durch diesen ethischen Gehalt ist der Solidarismus dem Universalismus entschieden überlegen und als bedeutender und bleibender Beitrag für die katholische Soziallehre anzusehen. Es ist bisher zu wenig beachtet worden, daß Gesamtverantwortung und Gemeinhaltung eine aktive Beteiligung am gesellschaftlichen und politischen Leben voraussetzen, so daß sich aus dem Solidarismus ein neues, zukunftsweisendes Verhältnis gerade des Christen zur Gesellschaft als Recht und Pflicht zur Teilnahme an ihrer Gestaltung und ein Recht zur Teilhabe an ihren Errungenschaften (entsprechend der Gemeinwohlgerechtigkeit) ergibt.

Ein besonderes Verdienst des Solidarismus liegt ferner darin, daß er den Menschen als Ausgangspunkt, Mittelpunkt und Ziel des gesellschaftlichen Lebens erklärt; wenngleich diese zentrale Stellung des Menschen bei Pesch noch nicht in aller Konsequenz, zum Beispiel beim Ansatz der Gesellschaftslehre, herausgearbeitet ist, so deuten doch seine Formel vom "Menschen inmitten der Gesellschaft" und viele andere Äußerungen in die Richtung, die später in den päpstlichen Enzykliken in der Hervorhebung der menschlichen Person als dem Zentralwert der Gesellschaftsordnung Gestalt gewinnt und als christlicher Humanismus verstanden werden kann. Heute ist die Orientierung der Gesellschaftswissenschaft nach dem Menschen zur Selbstverständlichkeit geworden; auch in allen anderen Lebensbereichen gilt als Maxime, daß es in all unserem Streben und all unserer Tätigkeit um den Menschen geht, (was sich auch die alltägliche Phraseologie zu eigen gemacht hat). Heinrich Pesch ist hier mit seinem Solidarismus seiner Zeit vorausgeeilt und bis heute mit seinem Gesellschaftssystem innerhalb der katholischen Soziallehre aktuell geblieben. Unmittelbar hat die Hervorhebung des Menschen inmitten der Gesellschaft die Bedeutung, daß der Gemeinschaft jene personale Struktur verliehen wird, die sie vor der Überwucherung durch den Funktionalismus und durch Bürokratisierung bewahrt und ihren Charakter als Ordnung des Zusammenlebens von Menschen und der Institutionen für Menschen sichert.

Wir sehen im Solidarismus einen bedeutenden, heute noch wirksamen Beitrag zur katholischen Soziallehre.

Als sozialphilosophisches System ist der Universalismus Spanns in seiner Geschlossenheit dem mit vielen Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten behafteten Solidarismus bei Pesch zweifel-

los überlegen. Der Universalismus Spanns hat in der geschichtlichen Entwicklung der katholischen Sozialphilosophie eine nicht wegzudenkende Bedeutung. Der Solidarismus Peschs gibt mehr Antworten auf praktische Probleme gesellschaftspolitischer Art, und enthält Gedanken, die heute noch - oder wieder - aktuell sind.

Literaturverzeichnis

Aristoteles

Politik, Philos. Bibliothek Bd. 7, Hamburg 1958.
Metaphysica, rec. W. Jaeger, Oxford 1960 (Bibliotheca Oxoniensis).

Arntz, Jos. Th. C.

Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Das Naturrecht im Disput. Hrsg. von Franz Böckle, Düsseldorf 1966, S. 87 - 120.

Bauer, Clemens

Gesellschaftssysteme: Teil IV von Gesellschaft, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl. 1959, Sp. 835 - 840.
Wirtschafts- und Sozialgeschichte, in: StLGG, Bd. VIII, 6. Aufl., Sp. 838 - 847.
Liberalismus, in: StLGG, Bd. V, 6. Aufl. 1960, Sp. 370 - 380.

Baxa, Jakob

Gesellschaftslehre von Platon bis Nietzsche. Eine dogmengeschichtliche Einführung in die gesellschaftswissenschaftlichen Theorien, Leipzig 1927.

Berg, Ludwig

Das Ethos der Enzyklika Pacem in Terris, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften. 7. und 8. Bd., begr. von J. Höffner, hrsg. von W. Weber. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966 - 67, S. 81 - 104.

Biederlack, Josef SJ

Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. 9. Aufl., Innsbruck 1921.

Bochenski, Joseph M.

Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern 1947.

Bokelmann, Hans

Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart. Grundsätzliche Bemerkungen zur Enzyklika "Mater et Magistra", in: Frankfurter Hefte, Heft 10, 16. Jg., Oktober 1961, S. 655 - 668.
"Anmerkung" S. 666 - 668 von Eugen Kogon.

Böckle, Franz

Das Naturrecht im Disput. Einführung (S. 7 - 14), Rückblick und Ausblick (S. 121 - 150). Düsseldorf 1966.

Bösken, Gerd

Pluralismus katholischer Sozialauffassungen, in: Neue Ansätze katholischer Soziallehre, Festschrift für Prälat Franz Müller, Köln 1970, S. 46 - 77.

Briefs, Götz

Gesellschaft und Staat. StLGG, Teil V, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 840 - 842.

Brugger, Walter

Philosophisches Wörterbuch, 13. Aufl., Freiburg - Basel - Wien 1967.

Brunner, August

Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. 6. Aufl., Freiburg - Basel - Wien 1963.

Buber, Martin

Das Problem des Menschen. Heidelberg 1961.

Zwischen Gesellschaft und Staat. Heidelberg 1952.

Cordes, Cord

Kirchliche Äußerungen zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens - mit und ohne Naturrecht, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 20. Jg., 1966.

Cormann, Gilbert

Katholische Soziallehre, in: Menschenwürdige Gesellschaft, 1. Bd., Geschichte und Staat, Bd. 124/125, München 1968.

David, Jakob SJ

Ist das Subsidiaritätsprinzip "der oberste Grundsatz der Sozialphilosophie"? Eine falsche Übersetzung und eine falsche Deutung, in: Die Neue Ordnung, Heft 6, 15. Jg., Dez. 1961, S. 451 f.

(David, Jakob SJ)

Quadragesimo Anno, in: Civitas, Heft 6, 1950/51, S. 500 f.

Diehl, Karl

Der Einzelne und die Gemeinschaft. Überblick über die wichtigsten Gesellschaftssysteme vom Altertum bis zur Gegenwart. Individualismus, Kollektivismus, Universalismus. Jena 1940.

Dietzel, Heinrich

Individualismus, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, hrsg. von L. Elster, A. Weber, F. Wieser, V. Bd., 4. Aufl., Jena 1923, S. 408 - 424.

Dreier, Wilhelm

Gesellschaftspolitische Neubesinnung, in: Die Neue Ordnung, Heft 5, 17. Jg., Paderborn, Okt. 1963, S. 378 f.

Pastoralkonstitution über die "Kirche in der Welt von heute". Zum christlichen Verständnis vom sozialen Fortschritt, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 7. und 8. Bd., begr. von J. Höffner, hrsg. von W. Weber. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966 - 67, S. 105 - 121.

75 Jahre "Rerum Novarum", in: Echo der Zeit, Nr. 18, 1966.

Vom Dienst der Kirche an der gesellschaftlichen Ordnung, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. VI, Münster 1965.

Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. I, Münster 1960.

Ernecke, Gustav

Die Lösung der sozialen Frage und der Familiarismus, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 3. Jg., Heidelberg 1949, S. 134 - 150.

(Ermecke, Gustav)

Familiarismus, in: Wörterbuch der Politik. Gesellschaftliche Ordnungssysteme. Heft V, hrsg. von O. von Nell-Breuning und H. Sacher. Freiburg i.Br. 1951, Sp. 71 - 78.

Zur Stellung der christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der Sozialwissenschaften, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 7. und 8. Bd., begr. von J. Höffner, hrsg. von W. Weber. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966 - 67, S. 45 - 52.

Faller, Franz

Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. Sammlung Politeia, Bd. V, hrsg. von A.F. Utz und E. Bongras, Heidelberg 1954.

Francis, E.K.

Soziologie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 415 - 456.

Fries, Heinrich

Ein zweiter Fall Galilei? Zur Situation und Diskussion nach "Humanae vitae", in: Zur Diskussion über das kirchliche Lehramt, Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt, Nr. 84, hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg 1969, S. 39 - 52.

Furger, Franz

Klugheit und Wandel sittlicher Normen, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 5, 4. Jg., Mai 1968, S. 376 - 382.

Geck, Ludwig Heinrich Adolf

Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie, in: Theologische Quartalschrift, 130. Jg., 1. Heft, Stuttgart 1950, S. 28 - 53.

Geppert, Theodor

Theologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie, in: Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Bd. 1, Münster 1955.

Giers, Joachim

Zum Begriff der justitia socialis, in: Münchener Theologische Zeitschrift, München, Heft 1, 7. Jg., 1956, S. 61 - 74.

Die Sozialprinzipien als Problem der christlichen Soziallehre, in: Münchener Theologische Zeitschrift, München, Heft 4, 15. Jg., 1964, S. 278 - 294.

Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 7. und 8. Bd., begr. von J. Höffner, hrsg. von W. Weber. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966 - 67, S. 53 - 68.

Gundlach, Gustav SJ

Das gesamte sozialwissenschaftliche Ideengut Gundlachs - einschließlich seiner Dissertation, seiner Lexikonbeiträge, einer Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten (darunter fast alle nachgeannten) sowie eine chronologisch geordnete Bibliographie wurden von der "Katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach" in einem zweibändigen Sammelwerk herausgegeben unter dem Titel: "Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft", 1. Aufl., 1964.

Grundzüge der Gesellschaftslehre (Vorlesungsmanuskript, entstanden 1932), in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, S. 66 - 107.

Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft, in: Gregorianum XVII (Rom), 1936, S. 265 - 295. (Wir zitieren: "Gregorianum".)

Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI, Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister, hrsg. von G. Gundlach, Paderborn 1931.

Christlich-soziale Bewegung, in: StLGG, Bd. II, 6. Aufl., 1958, Sp. 477 - 484.

Gemeinschaft, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 728 - 731.

Gemeinwohl, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 737 - 740.

(Gundlach, Gustav SJ)

Gesellschaft, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959.
I. Begriffliche Klärung, Sp. 817 - 819. II. Wesen
und Zweck, Sp. 819 - 822. IV. Gesellschaft und Kir-
che, Sp. 842 - 844.

Katholische Soziallehre, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl.,
1959, Sp. 909 - 930.

Pesch, in: StLGG, Bd. VI, 6. Aufl., 1961, Sp. 226 - 229.

Solidarismus, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931,
Sp. 1613 - 1621.

Solidarismus, in: Handwörterbuch der Sozialwissen-
schaften, zugleich Neuauflage des Handwörterbuchs der
Staatswissenschaften, 9. Bd., Stuttgart - Tübingen -
Göttingen 1956, S. 296 - 298.

Solidaritätsprinzip, in: StLGG, B. VII, 6. Aufl., 1962,
Sp. 119 - 122.

Sozialphilosophie, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962,
Sp. 337 - 346.

Häring, Bernhard

Personalismus in Philosophie und Theologie. München
und Freiburg i. Br. 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Grundlinien der Philosophie des Rechts, 4. Aufl.,
Hamburg 1955 (Philos. Bibliothek, Bd. 124 a).

Phänomenologie des Geistes (mit einem Vorwort von
J. Schulze), Jubiläumsgabe II, 4. Aufl., Stuttgart
1964.

Heidegger, Martin

Sein und Zeit, 11. unveränderte Aufl., Tübingen 1967.

Heinrich, Walter

Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Fest-
schrift zum 70. Geburtstag von O. Spann. Wien 1950.

Henning, Günther

Neue Akzente in der katholischen Gesellschaftslehre?,
in: Herder-Korrespondenz, Heft 5, 21. Jg., Mai 1967,
S. 201 - 206.

Herder-Dorneich, Philipp

Wie kann die Kirche sozial-ethische Entscheidungs-
hilfen geben?, in: Concilium, Internationale Zeit-
schrift für Theologie, Heft 5, 4. Jg., Mai 1968,
S. 357 - 363.

Hildebrand, Dietrich von

Die korporative Idee und die natürlichen Gemeinschaften, in: Der katholische Gedanke, 1. Heft, 6. Jg., Augsburg, Januar-März 1933, S. 48 - 58.

Hommel, Jakob

Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger. Freiburg i.Br. 1953.

Krise der Freiheit. Hegel - Marx - Heidegger. Regensburg 1958.

Existenzialismus, in: Wörterbuch der Politik: Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Heft V, hrsg. von O. von Nell-Breuning und Hermann Sacher, Freiburg i.Br. 1951, Sp. 59 - 72.

Höffner, Joseph

Versuch einer "Ortsbestimmung" der christlichen Gesellschaftslehre, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. I, Münster 1960, S. 14 ff.

Johannes Messner und die Renaissance des Naturrechts, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Hrsg. von J. Höffner, A. Verdross, F. Vito, J. Messner zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Innsbruck, Wien, München 1961, S. 17 - 28.

Evangelische Soziallehren, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 193 - 209.

Eigentum, III: Sozialphilosophie des Eigentums, in: StLGG, Bd. II, 6. Aufl., 1958, Sp. 1066 - 1072.

Sozialismus, II: Die Sozialismus-Kritik, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 317 - 322.

Hubatka, Clodobald

Soziale Frage im Lichte der päpstlichen Rundschreiben, 2. Aufl., Zürich 1951.

Hufnagel, Alfons

Das Geheimnis der Person. Thomas von Aquino (Summa Theologica I, 29, 1 - 3), übersetzt und erläutert von A. Hufnagel. Stuttgart 1949.

Jantke, Carl

Soziale Frage, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 221 - 225.

Jostock, Paul

Grundzüge der Soziallehre und Sozialreform.
Freiburg i. Br. 1946.

Erläuterungen zu: Die sozialen Rundschreiben.
Leo XIII: Über die Arbeiterfrage (Rerum Novarum).
Pius XI: Über die gesellschaftliche Ordnung (Quadragesimo Anno). Freiburg 1948.

Kaibach, Rudolf

Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Abhandlungen aus Ethik und Moral. Düsseldorf 1928.

Kamps, Karl

Kirche und Gesellschaftsordnung im Wort und im Sinn
Papst Pius XII, in: Die Neue Ordnung, 3, 1949,
S. 422 - 430; 530 - 539.

Kant, Immanuel

Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956 (Philos.
Bibliothek, Bd. 37 a).

Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1968 (Philos. Bibliothek, Bd. 39 a).

Karrenberg, Friedrich

Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin 1932.

Staat und Gesellschaft im protestantischen Denken der Gegenwart, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festgabe für Johannes Messner zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Hrsg. Höffner - Verdross - Vito. Innsbruck - Wien - München, 1961, S. 232 - 243.

Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. von Nell-Breuning SJ, Mannheim 1965, S. 49 - 71.

Protestantische Soziallehre, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, zugleich Neuauflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften, Bd. 8, Stuttgart - Tübingen - Göttingen 1964, S. 632 - 638.

Christlich-sozial heute, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Heft 5, 1961, S. 90 - 104.

Kliesch, Georg

Utopischer Sozialismus. Christlicher Realismus, in: Die Neue Ordnung, H. 7, 1953, S. 71 - 80.

Klüber, Franz

Grundfragen der christlichen Soziallehre, 2. Aufl., Münster 1957.

Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre, Osnabrück 1960.

Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht, Hannover 1963.

Kogon, Eugen

Solidarismus und Universalismus vor der Aufgabe der Gesellschaftsreform. Von Mönchengladbach zur katholisch-sozialen Tagung in Prag, in: *Schönere Zukunft*, Nr. 9, 8. Jg., Wien, 27. Nov. 1932, S. 205 - 208.

Korff, Wilhelm

Empirische Sozialforschung und Moral, in: *Concilium*, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 5, 4. Jg., Mai 1968, S. 323 - 330.

Kraemer, Otto

Wandelt die Technik den Menschen?, in: *Das ist der Mensch*. Vortragsreihe einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. Stuttgart 1959, S. 71 - 90.

Krauss, Heinrich SJ

Kommentar und Einführung zu: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungszyklika Papst Pauls VI: *Populorum Progressio*. Freiburg i.Br. 1967.

Krings, Hermann

Wissen und Freiheit, in: *Die Frage nach dem Menschen*. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach, Freiburg - München 1966, S. 23 - 44.

Kurz, Edelbert OFM

Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. München 1932.

Külpe, Bernhard

Kurzgefaßte katholische Soziallehre. Köln 1962.

Landmesser, Franz

Die liberal-kapitalistische Wirtschaftsentwicklung und die katholische Sozialidee, in: *Schönere Zukunft*, Wien, Nr. 16, 15. Jan. 1933, S. 359 - 360, und Nr. 17, 22. Jan. 1933, S. 381 - 383.

Langner, Albrecht

Sozialethik im Wandel der Gesellschaft. In *Memoriam Friedrich Karrenberg*, in: *Die Neue Ordnung*, Heft 2, 21. Jg., April 1967, S. 140 - 148.

Linhardt, Robert

Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Darlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i. Br. 1932.

Litt, Theodor

Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 3. Aufl., Leipzig - Berlin 1926.

Lotz, Johannes Baptist

Christliche Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach, Freiburg - München 1966, S. 70 - 88.

Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen. Frankfurt/M 1968.

Metaphysik, in: Brugger, Philosophisches Wörterbuch. Freiburg - Basel - Wien 1967, 13. Aufl., S. 231 - 233.

Ontologie, ebd., S. 262 - 263.

Person, ebd., S. 271 - 272.

Philosophie, ebd., S. 279 - 281.

Marcel, Gabriel

Der Mensch als Problem. 1956.

Marx, Karl

Die Frühschriften. (Kröners Taschenausgabe Bd. 209). Stuttgart 1971.

Maihofer, Werner

Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Frankfurt 1954.

Vom Sinn menschlicher Ordnung. Frankfurt 1956.

Matz, Ulrich

Thomas von Aquin, in: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968, S. 114 - 146.

Messner, Johannes

Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Johannes Messner zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Hrsg. von J. Höffner, A. Verdross, F. Vito, dort: Bibliographie J. Messners, S. 691 - 700.

A: Schriften von J. Messner (I: Bücher und Broschüren, II: Aufsätze und Beiträge zu Sammelwerken, III: Herausgeber, IV: Übersetzungen, S. 691 - 699; B: Schriften über J. Messner, S. 699 - 700. Innsbruck - Wien - München 1961.

Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht. Mit einem Vorwort von Alfred Verdross und einem Anhang von Alfred Klose: Johannes Messner - Leben und Werk. Wien 1961.

(Messner, Johannes)

Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 5. neu bearb. u. erw. Aufl., Innsbruck - Wien - München 1966.
(Wir zitieren: "NR".)

Ethik. Kompendium der Gesamtethik. Innsbruck - Wien - München 1955. (Wir zitieren: "E".)

Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. Heidelberg 1958.

Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen. 7. neu bearb. Aufl., Innsbruck - Wien - München 1964.

Soziale Frage, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931, Sp. 1660 - 1664.

Soziale Gerechtigkeit, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931 Sp. 1664 f.

Sozialreform, in: StLGG, Bd. IV, 5. Aufl., 1931, Sp. 1727 - 1735.

Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, in: Caritas, Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft, Heft 7/8, 50. Jg., Juli/Aug. 1949, Freiburg i. Br., S. 159 - 163.

Universalismus, in: Wörterbuch der Politik. Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Heft V, hrsg. von O. von Neull-Breuning und Hermann Sacher, Freiburg i. Br. 1951, Sp. 459 - 462.

Katholische Soziallehre, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaft, Bd. V, zugleich Neuauflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften, 1956, Stuttgart - Tübingen - Göttingen, S. 575 - 581.

Zur philosophischen und theologischen Begründung des Solidarismus, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Preuning SJ zu seinem 75. Geburtstage. Mannheim 1965, S. 72 - 91.

Der naturrechtliche Gehalt von Pacem in Terris, in: Die Neue Ordnung, Heft 5, 17. Jg., Okt. 1963, S. 334 - 353.

Will der Papst die Linke links überholen? Paul VI als Zeuge gegen falsche Auslegungen der Fortschritts-Enzyklika, in: Gesellschaftspolitische Kommentare, Nr. 9, 14. Jg., Bonn, 1. Mai 1967.

Monzel, Nikolaus

Was ist christliche Gesellschaftslehre? Antrittsvorlesung, München 16.5.1956, in: Münchener Universitätsreden. Neue Folge, Heft 14, 1956.

(Monzel, Nikolaus)

Katholische Soziallehre. 1. Bd., Köln 1965.

Was ist christliche Soziallehre, in: Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre. München 1959.

Müller, Max

Symbolos. Versuch einer genetisch objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Max Müllers von S. 57 - 66. 1. Aufl., München 1967.

Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie. Tübingen 1940.

Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit. Zwei Vorträge, gehalten in der Katholischen Seelsorge zu Freiburg i.Br. am 30. Juni und 5. Juli 1939, in: Das christliche Menschenbild 1933 bis 1945. Dokumente und Zeugnisse. Katholische Reihe, Heft 5, Freiburg i.Br. 1945.

Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal. Freiburg i.Br. 1946.

Geschichtsbild und Menschenbild, in: Das ist der Mensch. Vortragsreihe einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. Stuttgart 1959, S. 109 - 125.

Thomas von Aquin. Texte. Mit einer Einleitung von Max Müller. Freiburg i.Br. 1963.

Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3. wesentlich erw. u. verb. Aufl., Heidelberg 1964.

Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion. Hrsg. von Richard Wisser. Fritz-Joachim von Rintelen gewidmet. Tübingen 1960, S. 311 - 332.

Philosophie - Wissenschaft - Technik. Die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft, in: Philosophisches Jahrbuch, Festschrift für Alois Dempf. 68. Jg., München 1960, S. 309 - 323.

(Müller, Max)

Person und Funktion. (Dieser Aufsatz gibt - in leicht erweiterter Form - die Antrittsvorlesung des Verfassers bei der Übernahme des Philosophischen Lehrstuhls I der Universität München am 18.1.1961 wieder.), in: Philosophisches Jahrbuch, 69. Jg., 2. Halbbd., München 1961, S. 371 - 404.

Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik - oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie, in: Philosophisches Jahrbuch, 69. Jg., 1. Halbbd., München 1961, S. 1 - 18.

Die Person und die Institutionen, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information, Zürich, Nr. 19, 27. Jg., den 15. Okt. 1963, und Nr. 20, 27. Jg., den 31. Okt. 1963.

Ende der Metaphysik?, in: Philosophisches Jahrbuch, 72. Jg., 1. Halbbd., München 1964, S. 1 - 48.

Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen, in: Philosophisches Jahrbuch, 74. Jg., 1. Halbbd., München 1966, S. 1 - 29.

Augustinus, in: StLGG, Bd. I, 6. Aufl., 1957, Sp. 680 - 694.

Freiheit. I: Allgemeine und philosophische Freiheitsbegriffe. II: Folgerungen aus der Struktur der Freiheit für das öffentliche Leben. III: Zur Geschichte des abendländischen Freiheitsbegriffs, in: StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 528 - 544.

Hegel. IV: Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl., 1959, Sp. 40 - 45.

Kant. I: Leben und Werke. II: Die philosophische Grundstellung seines Denkens, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl., 1959, Sp. 786 - 793.

Naturrecht. I: Die ontologische Problematik, in: StLGG, Bd. V, 6. Aufl., 1960, Sp. 929 - 932.

Person. I: Begriff und Wesen der Person, in: StLGG, Bd. VI, 6. Aufl., 1961, Sp. 197 - 206 (zusammen mit Alois Halder).

(Müller, Max)

Wert. I: Wert und Sein, in: StLGG, Bd. VIII, 6. Aufl., 1963, Sp. 596 - 601 (zusammen mit Alois Halder).

Zeitkritik. I: Begriff. II: Wesen und Reichweite. III: Zur Geschichte, in: StLGG, Bd. VIII, 6. Aufl., 1963, Sp. 941 - 947 (zusammen mit Arno Baruzzi).

Muhler, Emil

Die Soziallehre der Päpste. 3. durchgesehene Aufl., München 1958.

Mulder, Theodor

Neue Ansätze der katholischen Soziallehre, in: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Festschrift für Prälat Franz Müller. Köln 1970, S. 9 - 23.

Nawroth, Edgar OP

Das Gemeinwohl in Mater et Magistra, in: Die Neue Ordnung, Heft 1, 16. Jg., 1962, S. 1 - 11.

Der heutige Stand der Naturrechtsdiskussion und seine Bedeutung für die politische Bildung, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 20. Jg., 1966, S. 141 ff.

Der Pluralismus der Industriegesellschaft als Ordnungsaufgabe (III), in: Die Neue Ordnung, Heft 4, 21. Jg., 1967, S. 254 - 264.

Ganzheitliches Gesellschaftsdenken, in: Die Neue Ordnung, Heft 6, 20. Jg., 1966.

Philosophische Grundlagen ganzheitlich-integrierender Gesellschaftspolitik. Zur Ethik der Demokratie II, in: Die Neue Ordnung, Heft 1, 21. Jg., 1967, S. 24 - 31.

Nell-Breuning, Oswald von (Wir zitieren: Nell-Breuning)

Bibliographie der Veröffentlichungen von Nell-Breuning von den Jahren 1924 - 1964 einschließlich, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag. Mannheim 1965, S. 326 - 370.

Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik. Frankfurt-St. Georgen 1970. (Auswahl von Aufsätzen)

Schrifttum zur christlichen Gesellschaftslehre und zur sozialen Frage, in: Wörterbuch der Politik. Zur sozialen Frage: Heft III, 2. neu bearb. Aufl., Freib. i.Br. 1958, S. 238 - 308.

(Nell-Breuning, Oswald von)

Wörterbuch der Politik (WbP). Hrsg. von O. von Nell-Breuning und Hermann Sacher. 2. überarb. u. erw. Aufl., Freiburg i. Br.:

Heft I: Zur christlichen Gesellschaftslehre. 1954.

Heft II: Zur christlichen Staatslehre. 1948.

Heft III: Zur sozialen Frage. 2. neu bearb. Aufl., 1958.

Heft IV: Zur Wirtschaftsordnung. 1949.

Heft V: Gesellschaftliche Ordnungssysteme. 1951.

In: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Walter Brugger, 13. überarb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 1967, folgende Artikel:

Gemeinschaft, ebd. S. 126 - 127.

Gemeinwohl, ebd. S. 127 - 128.

Gesellschaft, ebd. S. 136 - 137.

Gesellschaftsphilosophie, ebd. S. 137 - 138.

Naturrecht, ebd. S. 248 - 249.

Solidarismus, ebd. S. 349 - 350.

Sozialethik, ebd. S. 352 - 353.

Universalismus, ebd. S. 401 - 402.

Zwei Ganzheitslehren, in: Das Neue Reich, Nr. 36, 4. Juni 1932, S. 708 - 710.

Die falsche Ganzheitslehre: Universalismus, ebd., Nr. 38, 18. Juni 1932, S. 749 - 751.

Die wahre Ganzheitslehre: Solidarismus, ebd., Nr. 39, 25. Juni 1932, S. 769 - 771.

Leo XIII und Pius XI. Die sozialen Enzykliken *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*. Mit einer Einführung von Nell-Breuning. Stuttgart - Düsseldorf 1953.

Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Von Nell-Breuning und Hans Lutz. Hrsg. von Heinz Budde, Recklinghausen 1967. Und in: *Una Sancta*, Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung, 11. Jg., Heft 4, Dez. 1956, S. 184 - 195. Vortrag, gehalten am 9.1.1956 in Bochum auf einer Veranstaltung der evangelischen Akademie, Bochum.

Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI über die gesellschaftliche Ordnung. 3. Aufl., Köln 1960.

(Nell-Breuning, Oswald von)

Das Menschenbild. Unterschiede und Gemeinsamkeiten der evangelischen und der katholischen Soziallehre, in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft. Hrsg. Friedrich Karrenberg und Wolfgang Schweitzer. Heinz-Dietrich Wendland zur Vollendung seines 60. Lebensjahres. Bd. VII der Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Hamburg 1960, S. 47 - 56.

Einzelmensch und Gesellschaft. 2. Aufl., Heidelberg 1962.

Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung - hilfreicher Beistand. Freiburg i. Br. 1968. (Wir zitieren: "Baugesetze".)

Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an "Quadregesimo Anno", in: Soziale Verantwortung. Festschrift für Götz Briefs zum 80. Geburtstag. Hrsg. von J. Broermann und Ph. Herder-Dorneich, Berlin 1968, S. 571 - 585.

Octogesimo Anno, in: Stimmen der Zeit. Heft 5, 96. Jg., Freiburg 1971, S. 289 - 296.

Oelinger, Josef

Methodische Gesichtspunkte zur Anwendung der katholischen Gesellschaftslehre, in: Neue Ansätze der katholischen Gesellschaftslehre. Festschrift für Prälat Franz Müller, Köln, 1970, S. 24 - 45.

Oelmüller, Willi

Philosophische Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6/7, 4. Jg., Juni/Juli 1968, S. 422 - 428.

Ottvad, Bernd

Geschichtsphilosophie, in StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 803 - 809.

Pawek, Karl

Spanns Universalismus - der Scholastik gegenübergestellt. Das Untersuchungsergebnis einer Innsbrucker Dissertation, in: Schöner Zukunft, Heft Nr. 40, 7. Jg., Wien, 3. Juli 1932, S. 935 - 936.

Pesch, Heinrich SJ

Liberalismus-Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung. Erschienen in: "Stimmen aus Maria Laach", und zwar der 1. Teil in Heft 8 - 11 (2. Aufl. 1898), sodann der 2. Teil in Heft 12 und 13 (1. und 2. Aufl. 1899). Die 1. Auflage des 1. Teils ist - nach dem Vorwort zu schließen - schon 1893 erschienen. - Wir legen die Buchausgabe der "Stimmen aus Maria Laach", Heft 8 - 11 (Bd. I, 2. Aufl. 1898 = Heft 8; Bd. II, 2. Aufl. 1898 = Heft 9; Bd. III, 2. Aufl. 1900 = Heft 10 und 11) zugrunde und zitieren "GO" mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

Lehrbuch der Nationalökonomie. 5 Bde.

1. Bd.: Grundlegung (1. Aufl. 1904), 3. und 4. neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. 1924 (wir zitieren die letztere).
2. Bd.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre. I. Volkswirtschaftliche Systeme. Wesen und disponierende Ursachen des Volkswohls. 2. und 3. neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. 1920.
3. Bd.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre. II. Die aktiven Ursachen im volkswirtschaftlichen Lebensprozesse. 2. bis 4. Aufl., Freiburg i.Br. 1926.

Wir zitieren "NÖ" mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus. Die Volkswirtschaft der Zukunft. (Flugschriften der deutschen Zentrumspartei.) Berlin 1918.

Der richtige Weg zur Lösung der sozialen Frage, in: Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift für Franz Hitze. München-Gladbach 1921, S. 38 - 60.

Pieper, Josef

Über die Gerechtigkeit. 2. Aufl., München 1954.

Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München 1960.

Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. Freiburg i.Br. 1967.

Platon

Politeia (Sämtliche Werke III), Hamburg 1962
(Rowohlts Klassiker 27/27 a).

Plattell, Martinus

Der Mensch und das Mitmenschliche. Köln - Bachem
1962.

Pohlen, Heinrich

Wirtschaftsbilder von heute. Teil II: Der Sozialismus, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 3. Jg., 1949,
S. 151 - 162.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert

Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Allgemeine Einleitung - 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. Freiburg - Basel - Wien 1967.

Ratzinger, Joseph

Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Hrsg. von K. von Bismarck und W. Dirks, Mainz 1964, S. 24 - 30.

Rauscher, Anton

"Sub luce Evangelii". Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 7. und 8. Bd., begr. von J. Höffner, hrsg. von W. Weber. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966 - 67, S. 69 - 80.

Reiner, Hans

Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. Freiburg - München 1964.

Kant. 3: Ethik und Rechtsphilosophie, in: StLGG, Bd. IV, 6. Aufl., 1959, Sp. 749 - 797.

Remmling, Gunter W.

Soziale Beziehungen, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 218 - 221.

Retzbach, Anton

Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika Quadragesimo Anno. Freiburg i. Br. 1932.

Riener, Walter SJ

Soziales Handbuch. Katholische Soziallehre und soziale Gegenwart. Wien 1956.

Rohrbasser, Anton

Quadragesimo Anno. Die Enzyklika über die gesellschaftliche Ordnung. Papst Pius XI, 6. Aufl., Luzern 1961.

Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX bis Pius XII. Aux sources de la vie spirituelle. Deutsche Ausgabe von A. Rohrbasser u.a., Freiburg/Schweiz 1953.

Rombach, Heinrich

Philosophie, in: StLGG, Bd. VI, 6. Aufl., Sp. 259 - 266.

Rudolph, Fritz

Evangelische Sozialethik, in: Menschenwürdige Gesellschaft, 1. Bd., Geschichte und Staat, Bd. 124/125, München 1968.

Schaff, Adam

Marxismus und das menschliche Individuum. Aus dem Polnischen übersetzt von Erna Reifer. Deutsche Rechte Europa-Verlag Wien, 1965.

Schasching, Johann SJ

Kirche und industrielle Gesellschaft. Schriftenreihe der Katholischen Sozialakademie Wien, Bd. I, Wien 1960.

Soziologischer und sozialphilosophischer Pluralismus, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Hrsg. von J. Höffner, A. Verdross, F. Vito. J. Messner zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Innsbruck - Wien - München 1961. S. 207 - 217.

Die soziale Botschaft der Kirche. Von Leo XIII bis Johannes XXIII. Im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs, hrsg. von J. Schasching, Innsbruck - Wien - München 1962.

Universalismus, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962, Sp. 1141 - 1144.

Scheffczyk, Leo

Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild. Freiburg i.Br. 1964.

Die Welt als Schöpfung Gottes. Aschaffenburg 1968.

(Scheffczyk, Leo)

Der Mensch als Bild Gottes, Einführung. Darmstadt 1969, S. IX - LIV.

Scheler, Max

Vom Ewigen im Menschen. 4. durchgesehene Aufl., hrsg. von Maria Scheler, Bern 1954.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 4. Aufl., 1954.

Schelling

Gesellschaftsphilosophische Schriften. Ausgewählt von Manfred Schröter. Sammlung "Herdflamme", Bd. 12, Jena 1926.

Schickling H.

Sinn und Grenze des Aristotelischen Satzes "Das Ganze ist vor dem Teil". Diss., München 1936.

Schillebeeckx, Edward OP

Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6/7, 4. Jg., Juni/Juli 1968, S. 411 - 421. (Übersetzt von Heinrich A. Mertens).

Schilling, Otto

Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. 2. verm. u. verb. Aufl., München 1930.

Die sozialen Enzykliken Leos XIII und Pius XI. Stuttgart 1948.

Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. 2. neu bearb. Aufl., München 1950.

Schmölz, Franz-Martin OP

Das neue Gesicht des alten Marxismus. Teil II, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 21. Jg., April 1967, S. 148 - 154.

Weltpolitische Konturen aus vatikanischer Perspektive, in: Die Neue Ordnung, Heft 5, 17. Jg., 1963, S. 387 - 390.

Schöpf, Bernhard

Das Naturrecht in der katholischen Moraltheologie, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Hrsg. Höffner - Verdross - Vito. Festgabe für Johannes Messner zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Innsbruck - Wien - München 1961, S. 99 - 110.

Schraepler, Ernst

Quellen zur Geschichte der sozialen Frage in Deutschland. Bd. I (1800 - 1870), ersch. 1955; Bd. II (1871 bis zur Gegenwart), ersch. 1957; Göttingen - Berlin - Frankfurt.

Schüller, Bruno SJ

Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?, in: Fragen des sozialen Lebens. Möglichkeit und Grenzen einer kath. Soziallehre. Bericht über das Symposium der Kath. Sozialakademie Österreichs, 8. - 10. Nov. 1968, hrsg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs.

Schupp, Franz SJ

Grundsätzliches zu einer umstrittenen Instanz, in: Zur Diskussion über das kirchliche Lehramt, Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt, Nr. 84, hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg 1969, S. 9 - 21.

Schuster, Johann Baptist SJ

Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Freiburg i.Br. 1935. (Wir zitieren: "Soziallehre".)

Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo Anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch SJ, in: Scholastik, 11. Jg., 1936, S. 225 - 242.

Schweitzer, Wolfgang

Evangelium und Gesetz im Wandel der Gesellschaftsordnungen, in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft. Hrsg. von Friedrich Karrenberg und Wolfgang Schweitzer. Bd. VII der Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik. Heinz-Dietrich Wendland zur Vollendung seines 60. Lebensjahres. S. 140 - 153.

Schwer, Wilhelm

Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928.

Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben Rerum Novarum, in: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum Novarum, 1931, S. 403 - 415.

Gesellschaft, in: StLGG, Bd. II, 5. Aufl., 1958, Sp. 611 - 625.

Siebel, Wigand

Gesellschaft. III: Struktur und Dynamik, in:
StLGG, Bd. III, 6. Aufl., 1959, Sp. 823 - 835.

Soiron, Thaddäus

Das Gesellschaftsproblem im Lichte paulinischer
Theologie, in: Der katholische Gedanke, 1. Heft,
6. Jg., Augsburg Januar-März 1933, S. 36 - 47.

Spann, Othmar

Gesellschaftslehre. 3. abermals neu bearb. Aufl.,
Leipzig 1930.

Wirtschaft und Gesellschaft. Dresden 1907.

Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neu-
bau der Gesellschaft, gehalten im SS 1920 an der
Universität Wien. Leipzig 1921.

Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstel-
lung des Idealismus auf allen Gebieten der Philo-
sophie. 1. Teil: Seinslehre, Gotteslehre, Geistes-
lehre, Naturphilosophie, Ideenlehre. Jena 1928.

Tote und lebendige Wissenschaft. 3. Aufl., Jena
1929. (Im Anhang S. 427 ff.: "Ein Wort an meine
Gegner".)

Gesellschaftsphilosophie. 2. durchgesehene Aufl.,
eingrichtet von Oskar Müllern, Graz 1968.

Irrungen des Marxismus. Eine Darstellung und Prü-
fung seiner Wirtschaftslehre. 3. abermals durchge-
sehene Aufl., Heft 1 der Bücherei des Ständestaat-
es, hrsg. von Dr. W. Longert. Berlin 1931.

Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philoso-
phie begrifflich und lehrgeschichtlich dargestellt.
Leipzig 1933.

Kategorienlehre. 2. durchgesehene und ergänzte
Aufl., Jena 1939.

Othmar Spann. Das philosophische Gesamtwerk im
Auszug. Hrsg. von Heinz Riehl, Wien 1950.

Die politisch-wirtschaftliche Schicksalsstunde der
deutschen Katholiken, in: Schöner Zukunft, Nr. 25,
7. Jg., Wien, 20. März 1932, S. 565 - 567.

"Universalismus", in: Handwörterbuch der Staats-
wissenschaften, hrsg. von L. Elster, A. Weber,
F. Wieser, 8. Bd., 4. Aufl., Jena 1928, S. 453
- 463.

(Spann, Othmar)

Bemerkung:

Die Hauptwerke von O. Spann sind als Gesamtausgabe in einer Neuauflage 1968/68 von W. Heinrich, H. Riehl, R. Spann, F.A. Westphalen herausgegeben worden, insbesondere: Gesellschaftslehre, Der wahre Staat, Tote und lebendige Wissenschaft, Kämpfende Wissenschaft, Kategorienlehre, Der Schöpfungsgang des Geistes, Gesellschaftsphilosophie, Philosophenspiegel.

Wir zitieren:

Gesellschaftslehre = "GesL" nach der 3. Aufl. 1930,
"Der wahre Staat" nach der Ausgabe von 1921,
Der Schöpfungsgang = "Schöpfungsgang" nach der Ausgabe von 1928,
Gesellschaftsphilosophie = "GesPhil" nach der Gesamtausgabe von 1968,
Kategorienlehre = "KatL" nach der 2. Aufl. von 1939.

Stein, Erwin

Wieviel Freiheit steht dem Bürger zu?m in: Staatsanzeiger für Baden-Württemberg, Nr. 10, 17. Jg., Stuttgart, 3.2.1968, S. 1 - 3.

Steinbüchel, Theodor

Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Bd. I, 1. u. 2. Halbbd., jeweils 2. verb. Aufl., Düsseldorf 1939.

Streithofen, Heinrich B.

Das Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, E. Welty - A.F. Utz, Versuch einer Würdigung. Einleitung zu Ehtik und Politik, Bd. III, Walberberg 1970, S. 13 - 32.

Stüttler, Josef Anton

Die soziale Konzeption des Thomas von Aquin. Ihre Bedeutung für unseren freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, in: Mensch, Technik, Gesellschaft, 11, 1967, S. 13 - 20.

Süsterhenn, Adolf

Das Naturrecht, aus: Die Kirche in der Welt, 1947, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus? Eine Sammlung kleinerer Aufsätze, hrsg. von W. Maihofer, 1962, S. 11 ff.

Theunissen, Michael

Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufsatz einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von H. Rombach. Freiburg - München 1966, S. 461 - 490.

Thomas von Aquin

Quaestiones disputatae, 2 Bde, Turin - Rom 1949.

Tillich, Paul

Das christliche Verständnis des modernen Menschen, in: Das ist der Mensch. Vortragsreihe einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. Stuttgart 1959, S. 141.

Tischleder, Peter

Die grundlegenden christlichen Soziallehren, in: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum Novarum. Paderborn 1931.

Tönnies, Ferdinand

Die Entwicklung der sozialen Frage. Berlin 1913.

Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. von A. Vierkanndt, Stuttgart 1931.

Ude, Johannes

Die soziale Gerechtigkeit, in: Kirche, Weltanschauung, soziale Frage. Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Salzburg 1948, S. 261 - 264.

Utz, Arthur-Fridolin OP

Sammelband: Die ethischen und sozialetischen Veröffentlichungen von Prof. A.F. Utz, Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Bd. III: Ethik und Politik, 1970, dort Bibliographie, S. 501 - 506. Mit einer Einleitung von B. Streithofen: Das Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Eberhard Welty - Arthur F. Utz, Versuch einer Würdigung, S. 13 - 32.

(Utz, Arthur-Fridolin OP)

Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie.

1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sammlung Politeia, Bd. X, Heidelberg - Löwen 1958.
2. Teil: Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963. (Wir zitieren: "SE".)

Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht, Gerechtigkeit, Wirtschaft, Staat III, 1961 - 63, Freiburg 1964.

Recht und Gerechtigkeit, Bd. XVIII der deutschen Thomasausgabe, Heidelberg - Graz 1953, S. 564 ff.

Die Friedensenzzyklika Papst Johannes XIII, Pacem in Terris. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von A.F. Utz OP. Freiburg i.Br. 1963.

Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens. Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen, in: Die Neue Ordnung, Heft 3, 15. Jg., Juni 1961, S. 187 - 194.

Der Personalismus, in: Die Neue Ordnung, Heft 8, 1954, S. 270 - 281.

Utz, Arthur F. OP - Groner, Joseph OP

Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954 - 61. (Wir zitieren: "Utz-Groner".)

Verosta, Stephan

Naturrecht und Menschenrechte, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968. V, Universität Wien 1970. Hrsg. der Kongreß-Akten Leo Gabriel. Sektion XI, S. 113 - 287.

Verpaalen, Antoine Pierre S.C.J.

Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Sammlung Politeia, Bd. VI, hrsg. von A.F. Utz und E. Bongras. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Freiburg/Schweiz. Heidelberg 1954.

Vierkandt, Alfred

Kleine Gesellschaftslehre. 3. Aufl., Stuttgart 1961.

Gesellschaftslehre. 2.Aufl., Stuttgart 1928.

Wagner, Christoph

Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 5, 4. Jg., Mai 1968, S. 341 - 348.

Wallraff, Hermann-Josef SJ

Die katholische Soziallehre - ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag. Mannheim 1965, S. 27 - 48; und in: Die Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Selbstdarstellung ihrer Bildungsarbeit. Mannheim 1965/66, S. 11 - 29.

Sozialwissenschaften, in: StLGG, Bd. VIII, 6. Aufl., 1962, Sp. 405 - 415.

Weber, Wilhelm u. Rauscher, Anton

Die menschliche Gemeinschaft, in: Die Kirche in der Welt von heute. 1967, S. 179 - 200.

Weisser, Gerhard

Sozialismus (IV,51), in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 9. Bd., 1956, S. 509 - 518; Literaturangaben S. 523.

Welte, Bernhard

Zum Begriff der Person, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach, Freiburg - München 1966, S. 11 - 22.

Welty, Eberhard OP

Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. 2. Aufl., Salzburg - Leipzig 1935. (Wir zitieren: "Gem.").

Frei, aber nicht ungebunden, in: Die Neue Ordnung, Heft 1, 1946/47, S. 429 - 445.

Soziale Bindungen der menschlichen Freiheit, in: Die Neue Ordnung, Heft 1, 1946/47, S. 518 - 539.

Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort.

Bd. I: Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens. Freiburg - Basel - Wien 1963, 4. durchgesehene Aufl.

Bd. II: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. Freiburg i. Br. 1953.

(Welty, Eberhard OP)

Bd. III: Die Ordnung des Wirtschaftslebens. Freiburg i. Br. 1958.

(Wir zitieren: "Kat." mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.)

Freiheit und Ordnung in Staat und Gesellschaft, in: Die Neue Ordnung, Heft 9, 1955, S. 341 - 345.

Der vielfache Anruf im neuen Sozialrundsprechen "Mater et Magistra", in: Die Neue Ordnung, Heft 6, 15. Jg., Dez. 1961, S. 401 - 421.

Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII Mater et Magistra. Mit einem ausführlichen Kommentar sowie einer Einführung in die Soziallehre der Päpste von E. Welty OP. Freiburg i. Br. 1961

Das Gemeinwohl als Rechtsgrundlage, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Hrsg. von J. Höffner, A. Verdross, F. Vito. J. Messner zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Innsbruck - Wien - München 1961, S. 398 - 410.

Sozialenzykliken, in: StLGG, Bd. VII, 6. Aufl., 1962. Sp. 242 - 249.

Johannes XXIII. Vermächtnis an die Arbeitnehmer, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag. Mannheim 1965, S. 113 - 148.

Wendland, Heinz-Dietrich

Die Kirche in der modernen Gesellschaft. 2. Aufl., Hamburg 1958.

Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959.

Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln 1965.

Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. von Hans Achinger, Ludwig Preller, Hermann-Josef Wallraff, Mannheim 1965, 9 - 26.

Die Kirche der revolutionären Gesellschaft. Sozial-ethische Aufsätze und Reden. Gütersloh 1967.

Westphalen, Ferdinand A.

Humanisierung der Wirtschaft, in: Die Neue Ordnung, Heft 2, 21. Jg., April 1967, S. 81 - 94.

Wildmann, Georg

Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und antologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien 1961. (Wir zitieren: "Wildmann".)

Solidarisches Ethos. Festschrift für Gundlach, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. III, Münster 1966, S. 59 ff.

Wingen, Max

Die Familie in "Mater et Magistra", in: Die Neue Ordnung, Heft 1, 16. Jg., Jan. 1962, S. 12 - 21.

Wolf, Erik

Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung. 3. Aufl., Karlsruhe 1964.

Entscheidende Anregungen auf meinem
Studienweg der Philosophie und Theologie
verdanke ich Prof. Dr. L. Scheffczyk und
Prof. Dr. A. Hufnagel, sowie Weihbischof
Dr. G. Moser. Besonderen Dank schulde
ich Prof. Dr. Max Müller, der mich auch
zur Promotion annahm.

Lebenslauf

Ich bin am 15. 9. 1939 als erstes Kind des Dr. jur. Robert Thuma und seiner Ehefrau Elfriede, geb. Albus, in Überlingen am Bodensee geboren.

In den Nachkriegsjahren 1946 - 49 besuchte ich die Volksschule in Überlingen und in Erolzheim Kr. Biberach, dann von 1950 ab bis zur Mittleren Reife ein neusprachliches Gymnasium in Stuttgart. Von 1956 - 58 absolvierte ich die Frauenfachschule in Bregenz, 1961 legte ich in Sigmaringen das Abitur ab.

Von 1962 ab studierte ich an den Universitäten Tübingen und München zunächst Geschichte und Germanistik, von 1964 ab an der Universität München Philosophie, Theologie und Germanistik. Aus persönlichen Gründen war ich gezwungen, das Studium zu unterbrechen, konnte es aber im Wintersemester 1970/71 an der Universität Wien wieder aufnehmen.

Die vorliegende Arbeit habe ich Ende 1971 dem Philosophischen Dekanat der Universität München vorgelegt.

